17

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



修昔底德的春秋笔法

施特劳斯　修昔底德：政治史学的意义

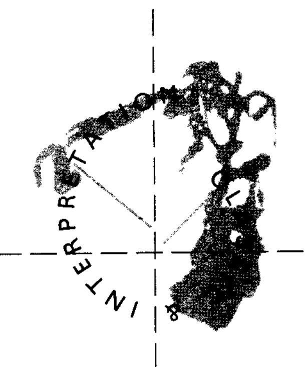
施特劳斯　对修昔底德著作中诸神的初步考察

威 廉 斯　修昔底德笔下的个人与城邦

莱茵哈特　修昔底德与马基雅维里

華夏出版社

经典与解释(17)



修昔底德的春秋笔法

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

中山大学985二期

“马克思主义与当代文明·西方文明源流与当代融合研究”

项目成果

目　录

论题:修昔底德的春秋笔法

古典作品研究

思想史发微

评　论

(本辑主编助理 李致远 刘殷之)

论题:修昔底德的春秋笔法

修昔底德:政治史学的意义*

施特劳斯(Leo Strauss) 著
彭 磊 译

这个讲座是“西方传统:伟大的观念和议题”系列的一部分。西方传统今日受到了前所未有的威胁。因为如今它不仅受到来自外部的威胁,还受到来自内部的威胁。它正处于分崩瓦解的状态之中。我们之中那些信任西方传统的人,我们西方人——我们 Sapadniks,[①]如陀思妥耶夫斯基和其友人称呼俄国人中的西方人那样——因此必须在西方传统的旗帜下联合起来。但我们必须采取一种方式,或许与这一高贵的传统并非不相宜的是,我们至少要记得:我们必须以一种西方的方式来维护西方的原则;我们必须不能在一片交口赞同之声中放弃我们的疑惑。我们必须意识到,我们西方传统的生命力和荣耀与它问题诸多的品性是分不开的。因为西方传统有两个根源。它由两个异质的、最终互不相容的要素组成——希伯来要素和希腊要素。我们正确地谈论耶路撒冷和雅典之间的对立,信仰与哲学之间的对立。哲学和《圣经》两者都断定,人有且只有一个终极需要(the one thing need-

---

* 译自 Thomas Pangle 选编,《古典政治理性主义的再生》(*The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, 1989),页 72 – 102。

① 在 19 世纪四五十年代的俄国,爆发了斯拉夫派与西方派之争。陀氏当时所属的斯拉夫派以“zapadniks”(westernizers)之名称呼那些对欧洲心向往之的俄国人。——译注

ful)。但是,《圣经》所宣称的终极需要恰好与希腊哲学所宣称的终极需要相对立。在《圣经》看来,人的终极需要是顺从的爱;在哲学看来,人的终极需要是自由的追问。全部西方历史可以视为一个不断重复的努力,即试图在这两个对立原则之间达成和解或综合。但是,所有这些努力均失败了,并且必然失败,不论每一次综合多么令人赞叹,总有一个综合的要素隐微地但却无一例外地成了另一个的牺牲品。哲学违背己意,成了神学的婢女;或者信仰违背己意,成了哲学的婢女。西方传统不准许对它的两个要素进行综合,而只准许它们之间张力的存在:这就是西方生命力的秘密所在。西方传统不准许对这一根本矛盾有最终的解决,不准许一个没有矛盾的社会存在。只要还会有一个西方世界,就会有不信任哲学家的神学家,就会有被神学家所困扰的哲学家。在西方传统的旗帜下联合的同时,我们要意识到这一危险:我们被迷惑或被威逼着走向一种盲目因袭(conformism),而它将是西方传统落寞的终结。

我必须暂且不谈,哲学和神学这两个西方传统之下的原则是否会准许我们以我使用的那些语词来谈论"西方传统"。请允许我宣布:这么做归根到底是不可能的。但是,想要始终以那些经得起细致推敲的语词来言说则是愚蠢的。大多数时候,一位希腊诗人的诗句可以表达出我们的行为准则:"汝等高雅之物非我所欲也;彼等城邦之需乃我所欲也"(欧里庇得斯,残篇 16,Nauck 编;亚里士多德《政治学》1277a 19 -20 加以引用)。只要我们政治地言说,亦即粗陋地(crudely)言说,我们多少就得以我使用的语词来谈论西方传统。

西方传统的伟大观念或议题之一就是政治史学。哲学或科学是西方传统的特性,启示信仰是西方传统的特性,同样,政治史学也是西方传统的特性。因为西方传统是由两个异质要素组成的,我们必须首先确定政治史学属于哪一要素。答案毫无疑问。"政治"和"历史"两个语词表明,政治史学源自希腊而非希伯来。①

---

① "politics"源自希腊语"polis"(城邦),"history"源自希腊语"historia"(探察),而且两个词在希伯来语中都找不到对应词。——译注

有人或许会说,政治史学的主题是人类的力量(human power),但要同情地看待力量。力量是个极不确切的语词。因而让我们更确切的来谈论自由和帝国吧。不错,政治史学假设自由和帝国是(并非荒谬)人类伟大的目标——自由和帝国是令人敬佩的正当目标。自由和帝国引发人之大群最大的努力。这种伟大令人赞叹。每个人都能看到或感受这种伟大,而且每个人的命运都受这种伟大的影响。政治史学的主题是众多而通俗的(massive and popular)。政治史学要求这一众多而通俗的主题能够激起一种众多而通俗的回应。政治史学属于一种多数人参与其中的政治生活。它属于一种共和国的政治生活,属于城邦。只有政治是重要的,政治史学才会是重要的。只有政治是至关重要的,政治史学才会是至关重要的,政治史学才会兴盛起来。但是,政治只对那些更想拯救其城邦而非其灵魂的人们(如一些佛罗伦萨人[Floretines]那样)而言是至关重要的,亦即,对于那些受共和国的德行精神、受城邦精神支配的人们而言才是至关重要的。

然而,受城邦精神支配的人无法成为完全意义上的"政治史家"。一位古代的评论者说,政治史家必定是邦外之人(apolis),是无邦之人,是超越城邦之人。[①] 政治史家必定不仅仅是个公民,甚至不仅仅是个政治家:他必定是个智人(wise man)。政治史学假设,智人十分看重带着谨慎与同感去刻画政治生活,而且这个假设包含着一个悖论。智人始终会倾向于轻视政治生活,轻视政治生活的喧闹扰攘、绚丽荣耀。最重要的是,他们把政治生活看得乏味。政治人不断地被迫跟非常乏味的人就非常乏味的话题进行冗长的谈话。近乎百分之九十九的政治就是行政管理。至于激动人心的决策部分,则与长期的单调等待——长期的中止行动也中止思考——联系在一起。智人始终会倾向于在政治生活中发现幼稚之处。以政治为严肃对象的智慧,必定是那些孩子般或保持孩子般的人——某种意义上——的智慧。希腊的智人就是这样

---

① "在希腊,'伟大的'历史学家几乎全是流放者,或至少是离乡背井之人",参见 Arnaldo Momigliano,《传统与古典史学》,载《新史学:古典传统与价值创造》,大象出版社,2003年,页21。——译注

的人。一位埃及祭司对一个希腊人说:“你们希腊人一生都是孩子,你们每个人都有年轻的灵魂;因为你们没有一个信念是古代的或起源于古老的传统,也没有一丁点儿年代久远的知识”(柏拉图,《蒂迈欧》22b)。希腊共和主义与希腊智慧的同时到来产生了政治史学。

政治史学假设这一信念:政治活动极其重要;并且还假设:政治活动是一种启迪这一信念的智慧。这是政治史学的必要条件,但却显然不是政治史学的充分条件。柏拉图和亚里士多德是智人,并且他们认为,政治活动极其重要。但他们不是政治史家。这种产生于政治史学之中的希腊智慧的具体品性何在呢?

我们并不习惯于提出这一问题。我们把政治史学视为理所当然的。千年以来的传统使我们习惯了政治史学的存在;政治史学不过是我们自幼所熟悉的事物之一。许多世纪以来,确实没有迫切需要提出我们提出的问题。在过去两个世纪中所发生的某些变化迫使我们比我们的前人要更加小心细致。从18世纪左右开始,史学不断引起人们的关注,并且史学也不断扩张。政治史学当前只是史学众多分支中的一员,并且丝毫不比其他分支更重要或更核心。今日史学的综合性主题不再是政治的事行和言辞,而是所谓的“文明”或“文化”。人的一切都被认为是一种文明或一种文化的一部分:人的一切——因此特别是哲学。如果哲学本质上是一种文明或一种文化的重要部分,那么,哲学也就不再是严格意义上的哲学。因为,严格意义上的哲学就是人把自己从任何特殊的文明或文化的特殊前提中解放出来的努力。

史学在过去两个世纪中的发展使得哲学作为真正自由的追问变得不可理解——它不再被理解为一种正当且必需的追求。鉴于那些显而易见而无需陈述的理由,我们不能对此置之不理。并且,由于哲学所受的危险源自史学,我们不得不重新思考史学的整个问题。这样的史学对我们而言已经成了一个问题。为了澄清这一问题,我们必须回到史学传统的源头:我们不能把史学传统所视为理所当然的东西也视为理所当然的。我们必须提出这个问题:最初是什么使得智人们成了史学家?正是抱着这一精神,我们转向了修昔底德。

在西方产生的为数不多的伟大史家中,修昔底德被认为是最具政

治性的史家、所有时代最伟大的政治史家,他最充分地理解并表达了政治生活的本质:现实的政治生活并不是《独立宣言》的原则的应用,而是那些在路易斯安那交易(Louisiana Purchase)中发挥作用的原则的应用——残酷庄严的“权力政治”(power politics)。同时,修昔底德是一个温文尔雅的雅典人——正如他的描写表明他曾是的那样。如果政治史学背后有某种智慧,如果有某种智慧合理地说明了政治史学,那么,在修昔底德的篇章字句中最有可能发现这种智慧。

那些富有判断和品位的人对修昔底德心存敬慕,如今人们认识到,作为史学家的修昔底德带有某些实际的或声称的缺陷,这种敬慕因这种认识而受到限制。这一批评可以归结为三点:

(a)政治史学家被认为是一个刻画特殊情况或特殊事件的人;普遍似乎是哲学家或心理学家这些人性研究者的领地。修昔底德的著作主要致力于描写一系列特殊事件(伯罗奔尼撒战争)。同时,它还要揭露政治生活永恒的或不变的品性。鉴于修昔底德称自己的著作是“千秋万世的瑰宝”:通过理解修昔底德对于其时代的政治生活的报道,所有未来的世代都可以来理解他们自己时代的政治生活的真谛。

修昔底德似乎同时既是一个史家又是一个政治哲人。特殊与普遍的统一使修昔底德的史著异常吸引人,同时也异常惹人烦恼。因为他并没有告诉我们,何以不得不构造这种普遍与特殊的统一,仅仅对伯罗奔尼撒战争的报道何以可能是一个对政治生活的报道。修昔底德叙述了在一个发生于世界一隅且只发生了一次的事件,但他宣称,这次叙述将会使任何时代和任何地方发生的事件成为可理解的,并且他没有解释这如何可能。

(b)没有哪个现代政治史学家会像修昔底德那样来写政治史学。以我所知的最好的美国史学家亚当斯(Henry Adams)为例:他撰写了第一届杰弗逊政府的历史,其开篇当然是描绘杰弗逊接任时合众国的局势。[①] 亚当斯相当详尽地描绘了国家当时思想的、社会的、文化的和

① 指亨利·亚当斯(1838-1918)的《杰佛逊和麦迪逊政府下的合众国史》(*History of the United States during the Administrations of Thomas Jefferson and James Madison*)一书。——译注

经济的状况。修昔底德几乎闭口不谈这些东西。他把自己严格限制于政治——战争、外交和内乱。是他对其他的东西视而不见吗?这似乎不可能。是他把其他东西——悲剧、喜剧、哲学、绘画、雕塑等等——看得不重要或者至少不如政治事物重要吗?显然如此。但是,他如此认为的理由何在?对此,他并没有说明。

(c)修昔底德还有另外一个令人尴尬的特征。他记录了事行与言辞两者。[①] 他大体上以现代史学家的方式记录事行或事件。但他自己却创作了言辞。修昔底德宣称他创作的演说辞与实际发表的演说的要旨是一致的。但修昔底德编撰了它们。以当前史学家的观念来看,这是一种伪造。此外,修昔底德是根据一种修辞原则来编撰这些演说:他笔下所有的演说者都像修昔底德自己在演说一样,演说者的个性、地域色彩等等统统阙如。演说并不是"自然的"。它们不是那些激动而无知之人的演说,而是完美演说家的演说,是那些有闲暇、有一流演说训练的人的演说,是那些遵循号称普遍有效的艺术原则的人的演说。

这三项反驳似乎表达了一些主要困难,而这些困难如今正妨碍我们理解修昔底德的作品。我们必须要想办法克服这些困难。但我们还必须要做得比这更多。上述三项反驳都是典型的现代反驳。它们基于这一假设:现代史学家采取的方式才是正确的方式。他们依据现代历史编撰学的标准来衡量修昔底德的作品。但是,由于现代史学已经把我们带入了极为严重的困境,我们不能把它当作我们的标准。这样的史学对我们而言成为了一个问题。我们应毫不犹豫地质疑,我们是否有权把修昔底德的作品说成是一部历史——当然还有,我们是否有权把一种特殊的政治哲学或一种一般的哲学归之于修昔底德。在进行一场全新的考察之前,我们知道,修昔底德的写作先于史学与哲学之间任何可能的区分。我们至多可以说:修昔底德的意图就在于,就伯罗奔尼撒人和雅典人之间的战争,给出一个真实的或清晰的或准确的或详尽的报道。并且我们不得不提出这一问题,他为何决定写这

① "deeds and speeches"即"言事并重",礼云:动则左史书之,言则右史书之。正义云:左阳,故记动;右阴,故记言。言为《尚书》,事为《春秋》。——译注

样一个报道?

修昔底德的下一陈述明确回答了这个问题:

> "我之所以特地谈论[波斯战争和伯罗奔尼撒战争的间隔期]是因为之前的作家们要么描写波斯战争之前的希腊事务,要么描写波斯战争本身。除了赫拉尼库斯[Hellanicus]以外,他们全部忽略了紧跟在波斯战争之后的时期;而赫拉尼库斯在他的《阿提卡编年史》(*Attic Chronicle*)中触及到这一题材时,叙述得非常简略,并且他的纪年也不准确"(《战争史》I. 97)。

修昔底德在这里暗示,希腊人应该对希腊事务做一个连续性的、十分详尽且纪年准确的报道——由一位位作家连续写作的报道。如果史学仅仅意味着这些,那么,修昔底德显然熟知这一史学观念并且也认可它。但问题在于,他自己的作品能否这么来理解。我们就此足以评论说,修昔底德发表这番陈述的目的在于,为他自己不必要的偏离正题而进行解释或开脱;他在交代自己之所以报道伯罗奔尼撒战争的写作缘由时,可并没有做过这番陈述。如若从修昔底德整部作品的语境来看,这项陈述读起来就像在断然拒斥他所预设的史学观。并且我们也不难理解修昔底德为何拒斥这种低俗的史学观。在交代自己之所以报道伯罗奔尼撒战争的写作缘由时,他强调了这一事件非同寻常的重要性。而那种低俗的史学观却并不顾及重要者与不重要者的差异;它对所有的时期,对重要者和不重要者绝对一视同仁。

那么,修昔底德出于什么原因而选择了他的主题?他在其作品的开头就说,他之所以写这个主题是因为他相信,伯罗奔尼撒战争是迄今为止所有战争中最值得注意者,它是希腊人卷入其中的最大的战争。这场战争之大不仅是要对这场战争做一个真实而详尽之报道的原因,它还是这个报道的一个很重要的成分。假如一个人不明白这是一场最大的战争或至少是最大的希腊战争,那么,他就不明白伯罗奔尼撒战争的真相。修昔底德史著的约前二十章就给出证据表明,伯罗

奔尼撒战争是最大的战争,这前二十章是这部史著不可或缺的成分,并非仅仅是这部史著的一篇导言而已。

相信伯罗奔尼撒战争是最大的战争是一回事,而认识到这一点又是另外一回事。我们只能通过论证来获得这一认识。因为伯罗奔尼撒战争的无比“大”性并不是自明的。毕竟,每场战争的同时代人都相信他们的战争是最大的。在伯罗奔尼撒战争 50 年之前发生过另外一场大的战争:波斯战争。实际上,在“大”方面,或许只有波斯战争能与伯罗奔尼撒战争相颉颃,并且也确实是个最有力的竞争者。修昔底德在两句话里面处理了波斯战争具有无比“大”性的主张。这个问题似乎得以解决了:伯罗奔尼撒战争是最大的战争。但是,为了证明伯罗奔尼撒战争是最大的战争这一观点,修昔底德花了十九章的篇幅。很显然,伯罗奔尼撒战争还有另外一个有力的竞争者。但是,还有什么战争会被认为比伯罗奔尼撒战争更大呢?答案只有一个:特洛伊战争。特洛伊战争和伯罗奔尼撒战争均是所有希腊城邦的共同事业;均为期甚长;并且均造成了巨大灾难。修昔底德身后的那代人,伊索克拉底(Isocrates)仍然认为,特洛伊战争是最大的希腊战争。因此,修昔底德绝对需要去证明特洛伊战必定不如伯罗奔尼撒战争那么大。他通过证明古人的贫弱而证明了这一点:特洛伊战争时代的希腊人完全没有能力发动一场大规模的战争。

特洛伊战争的名气主要来自荷马的诗篇。特洛伊战争的威望主要得自荷马的威望;因此,通过质疑特洛伊战争的威望,修昔底德质疑了荷马的威望。修昔底德证明了古人的贫弱——他们在力量、财富、勇气方面的贫弱——,借此,他就证明了古人的故事皆虚假而不可信:他证明了古人在智慧上的贫弱,尤其证明了荷马在智慧上的贫弱。修昔底德也证明了那些参与伯罗奔尼撒战争的希腊人在这些方面上的优势,借此,他也证明了自己智慧的优势。要不是由于修昔底德的作品,过去时代的吸引力——主要是经由荷马的魅力而提升出的吸引力——将会始终遮蔽住当前时代的优势。修昔底德使我们直面一种选择——在荷马的智慧与修昔底德的智慧之间。像他的同时代人柏拉图一样,修昔底德也在与荷马竞赛。

荷马是个诗人,实际上也是唯一的诗人(the poet)。诗人何谓?荷马并没有提到"诗"这个词。我们在荷马那里能找到歌手或乐师。歌手或乐师与诗人的区别恰恰在于:诗人被认为是制作者或创造者,有些东西有赖他的制作或创造才存在,尽管这些东西把自己描绘得好像是未经诗人的制作而存在。诗艺就是虚构。与歌艺不同,诗艺预设一种对虚构与真理之别的认识,并关注这种区别,亦即关注真理。诗人通过虚构来讲述真理——关于人的真理。这种虚构主要在于夸张和修饰,同时隐瞒关于人的最重要真理。举修昔底德书中的一个例子为证:

> 我倾向于认为阿伽门农(Agamemnon)之所以能够成功得地集结起[针对特洛伊的]远征军,不是因为海伦(Hellen)的求婚者们受到其与丁达鲁斯(Tyndareus)的誓约的约束,而是因为他[阿伽门农]是他的时代里最强大的王……我相信,这还是因为阿伽门农继承了权力,并且他是他的时代里最伟大的海上统治者,他能够召集远征军,其他王追随他不是因为慷慨或感恩而是因为恐惧。(《战争史》1.9)

荷马遮掩了这一事实:政治生活——诸邦与诸王的诸关系——的特征在于,与必要或强迫相对立的尊贵(charis)近乎完全的阙如。因此,鉴于所有高等的人类生活都是城邦中的生活,荷马给我们呈现了一个完全虚假的人类生活画卷:人类生活永远存在于由可怕的强迫所造成的阴影之中。

作为智慧,作为关于真理的知识,这种新智慧优于那种老智慧。但是,荷马受到敬慕是因为他以一种最为令人愉悦的方式泄露了他所知道的真理。重要的是,修昔底德并没有简单地否认他的智慧也会令人愉悦:"我的报道不像是故事,这可能不会那么娱人耳目"(《战争史》1.22):也就是说,对于那些受到适当训练的人来讲,它并不会不如荷马的诗歌那么令人愉悦。修昔底德质朴而庄严的智慧也是缪斯式的(music);它的灵感来自一位缪斯,一位比荷马的缪斯更高等因此也更为质朴而庄严的缪斯。

我们已经提出了这一问题,即在政治史学中出现的希腊智慧的品性是什么?我们已经看到,修昔底德的智慧把自身呈现为荷马智慧的替代物,更确切的说是荷马智慧的完成。荷马的智慧展现了那些经过夸大与修饰的事行与言辞,借以泄露了人类生活的品性。修昔底德的智慧则展现了未经夸大与修饰的事行与言辞,借以泄露了人类生活的品性。这明显还不足以回答我们的问题。即便承认修昔底德通过自己对这场战争的叙述成功地挑战了《伊里亚特》(*Iliad*)的优越性,但对于《奥德赛》(*Odyssey*)又如何呢?最重要的是,即便承认普遍与特殊的统一在修昔底德与荷马二者的著作中是根本一致的,但智慧何以需要这样的统一呢?难道智慧不是对普遍、对人类生活之普遍品性的理解吗?智慧何以必须出现在对事行与言辞的展现中?我们必须重复我们的问题:在政治史学中出现的希腊智慧的品性是什么?在这个对伯罗奔尼撒战争真实而详尽的报道中出现的与人类生活的普遍品性相关的智慧的品性是什么?这一问题等于下个问题,即修昔底德为什么选择伯罗奔尼撒战争作为他的主题。因为,如果我们提出修昔底德为什么选择他的主题这一问题,我们就暗示了,他有别的选择,并且这些选择与他实际选择的主题有某些共通之处(否则它们也不会是除它之外的选择):这就是说,我们在修昔底德的主题中发现了某种为伯罗奔尼撒战争与其他可能的主题所共有的东西;我们发现了某种比伯罗奔尼撒战争更为一般性的东西,我们把伯罗奔尼撒战争提升到了一般(the general)甚至提升到了普遍(the universal)。

修昔底德之所以选择伯罗奔尼撒战争,是因为伯罗奔尼撒战争是到他的时代为止所有战争中最值得注意的,或说是因为伯罗奔尼撒战争是到他的时代为止所有希腊战争中最大的。他预设战争是一个值得引起智人注意的主题。因为他对伯罗奔尼撒战争的报道意在成为理解所有未来战争的指南,伯罗奔尼撒战争必定特别适合于理解诸如此类的战争,并且这必定是因为:它是修昔底德所知的最大的战争。首先,“大”(bigness)的优点(virtue)何在?我们在柏拉图的《王制》(*Republic*)中找到了答案。苏格拉底正与他的年轻朋友们一起探寻关于正义的真理。在他的建议下,他们考察了一个正义的城邦而不是一

个正义的个人,因为城邦比个人更重大或更大:"也许在更重大的事物里面会有更多的正义,并且因此正义在那里会更容易理解"(《王制》368e)。通过观察更重大或更大的事物,他们考察了大写的正义。同样,通过观察最重大或最大的战争,修昔底德研究了大写的战争:战争普遍的品性在最大的战争中会比在小型的战争中更加清晰可见,并且在最大的战争中的战事也会多于小型的战争。

但是,未来的希腊战争或许仍然会比伯罗奔尼撒战争更大,并因此或许会比伯罗奔尼撒战争更全面地泄露希腊战争的特性(character)。修昔底德平复了我们的疑问:在伯罗奔尼撒战争时代,希腊人在各方面都正处于他们的顶峰。伯罗奔尼撒战争是彻底的希腊战争。未来的希腊战争不会发现任何在伯罗奔尼撒战争中不是清楚可见的与希腊战争相关的重大事物。

但是,希腊战争的性质(nature)是一回事;此类战争的性质则是另外一回事。不过,让我们假定,不理解非希腊战争的特性,不理解蛮族人战争的特性,就不可能理解这场彻底的希腊战争的真实品性——若果如此,理解这场彻底的或终极的希腊战争的品性就相当于理解此类战争的品性。修昔底德恰好就是如此假定的;他就是把这场最重大的希腊战争称为最值得注意的战争。

但是,即便彻底地理解了一个战争的性质,这似乎也并不等于理解了人类生活的性质。毕竟,如修昔底德最为了解的那样,人的真实生活是和平的生活。如果说修昔底德挑战了荷马,如果他相信他的智慧应该取代荷马的智慧,那么他一定相信,通过理解战争的性质,我们就能理解人类生活的性质。

修昔底德用一个更为空泛的语词来称呼这场最大的战争:即,最大的 kinesis、最大的运动。战争是一种运动,正如和平是一种静止。运动对立于静止。最大的运动对立于最大的静止。最大的运动预设了对抗者拥有最大的力量和财富。这种最大的力量和财富是在一个非常长的时期内——远远长于最大的运动所持续的时期——积累或储藏起来的。它是在静止中并通过静止积累或储藏起来的,而不是在运动中并通过运动积累或储藏起来的。这意味着最大的静止在时间

上先于最大的运动。但静止并非人主要的或最初的状态。如果我们回到过去,我们就会看到,早期的人拥有的力量和财富要少于当前的人,并且这种贫弱和穷困是因为运动在古代占主导地位。太初之时,在最古老的时代,完全没有静止而只有运动:没有定居地,没有安宁的交往,没有秩序。从太初迄于伯罗奔尼撒战争的运动总体上是一种进步——在力量和财富上的进步。最初的运动或动乱持续了非常长的时间。在涉及的时间跨度上相比较,通过静止所获得的进步持续的时间非常短,尽管它比高潮期的运动(即伯罗奔尼撒战争)持续的时间要长得多。最大的运动是力量和财富的顶峰在其中消耗并消耗殆尽的运动。最大的运动预设了最大的静止。因此不同时理解最大的静止,就无法理解最大的运动。可以说,最大的和平最终会导致最大的战争,不理解最大的和平也就无法理解最大的战争。正如荷马借其《伊里亚特》和《奥德赛》表明,亦如现代最伟大的史诗诗人借其最伟大的作品的标题(当然是指托尔斯泰的《战争与和平》——[译注])表明,战争与和平组成了人类生活的整体。理解最大的战争就意味着全面理解人类生活的整体。在最大的运动中一切都变得清晰可见,并且它们只有在此时才变得清晰可见——随着最大的运动的渐渐出现。最大的希腊战争是最值得注意的战争:它之所以是最值得注意的战争就是因为它是最大的希腊战争。因为,如果没有同时理解非希腊战争的所有可能性,就不能理解这场最大的希腊战争——如果没有同时理解最大的和平就无法理解最大的战争,二者同理。

希腊人(希腊的)不同于且对立于野蛮的或野蛮人,就如战争对立于和平一样。积累或储藏力量和财富的过程也是希腊人与野蛮人相分化的过程。“希腊人”之名是晚出的。希腊的生活方式亦是如此。最初,希腊人像野蛮人一样生活;最初,他们也曾是野蛮人。太初时候,没有希腊人,因而也没有希腊人与野蛮人之分。太初时候,在最开始的完全的动乱或运动中,所有人都无分别,都是野蛮人。静止长久的静止以及最大的静止,不仅是积累力量和财富的条件,也是希腊性慢慢浮现的条件。但野蛮人终归远远多于希腊人:希腊性(greekness)是唯一的例外,正如最开始时的动乱的时期远远长于静止的时期。在

充满动乱和野蛮的海洋岛屿上,静止和希腊性都是唯一的例外。最大的静止不仅是希腊性在其中浮现的时期,还是希腊性在其中达至顶峰的时期。修昔底德的作品毫无希腊性顶峰的琐碎要素,它要求在动乱的正中间有一些静止。最开始的动乱以衰弱、贫穷、野蛮、喧闹、混乱和恐惧为特征。而最大的静止的顶峰已部分延伸入最大的动乱,其中有着力量、财富、艺术、文雅、秩序、勇气,甚至还有对真理的清醒探寻并战胜了诗的夸大。

伯罗奔尼撒战争是高潮性的希腊战争。它彻底揭示了战争与和平的所有可能性以及野蛮性和希腊性的所有可能性。所有人类生活都运动于战争与和平的两极之间,运动于野蛮性与希腊性的两极之间。因而通过理解伯罗奔尼撒战争,一个人就理解了所有人类事物的界限;一个人就理解了所有人类事物的性质;一个人就彻底理解了所有的人类事物。

修昔底德对伯罗奔尼撒战争这一特殊事件做了详尽的报道。但是,这一特殊事件是唯一一个人类事物的性质或人类生活的性质在其中变得全部可见的现象,因为,希腊性的顶峰以及人性的顶峰在其中变得全部可见,我们看到了下降的开始。我们看到了顶峰的界限。因为战争或曰运动,是毁灭性的。并且伯罗奔尼撒战争这一特殊运动是最高者的毁灭。最大的静止在最大的运动中找到的不是它的顶点而是它的终点。这场最大的运动不但削弱并危及了力量和财富,而且还毁灭了希腊性。这场最大的运动很快就引起了城邦之间的动乱,引起了等于重野蛮化(re-barbarization)的停滞(stasis)。希腊性的积累曾缓慢地战胜了最原始且最凶残的野蛮,而这种野蛮又重新出现在伯罗奔尼撒战争中。这场战争把凶残的野蛮人当作参与内战的盟友带进了希腊腹地。色雷斯人(Thracians)屠杀了在一所希腊学校上学的儿童们(《战争史》VII. 29. ——[译注])。伯罗奔尼撒战争揭示了希腊性处于极度险境的特性。最初的 kinesis(运动)、最初的混沌,显示出来了。它把自己揭示成是衍生的静止、衍生的秩序、衍生的希腊性三者的永恒根基。通过理解这场最大的动乱,修昔底德理解了人之可能性的局限。他的知识是终极的知识。它是智慧。

野蛮性自始至终都是胜利的,希腊性只是衍生出来的,但这一点并没有证明希腊性只是表面的而不是实在的。希腊性并不低于野蛮性;不能把它理解为是野蛮性的变异。修昔底德在前二十章中描写希腊性的出现时,他并没有提到正义。但是,他一旦开始详尽报道希腊性的顶峰时,他立即提到了正义。在文明的产生过程中,正义并不发挥作用,但文明一旦产生,正义也就产生了。

为了理解希腊性的特性,我们必须如其在修昔底德笔下所展现的那样来观察它。他叙述的是伯罗奔尼撒人与雅典人之间的战争。我们在一方看到了一个城邦及其众属邦;在另一方看到了众多的城邦。但我们很快就意识到,伯罗奔尼撒联盟的核心是一个城邦:斯巴达。这是一场雅典与斯巴达之间的战争。处于顶峰的希腊性有两个极,斯巴达与雅典——如人类生活运动于战争与和平的两极之间,运动于野蛮性与希腊性的两极之间。因此,理解希腊性就意味着要理解斯巴达与雅典之间的差异——理解斯巴达和雅典的特性;理解斯巴达和雅典特有的局限;理解斯巴达和雅典特有的卓越。

修昔底德在谈论德行和恶行(virtues and vices)时、在进行褒贬时都表现出极大的克制,因此易于弄错他的意思。如果一个人根据的是个人印象而不是修昔底德自己所树立的路标,那错误就不可避免。这些路标就是他以自己的名义所说的褒贬之辞。

在修昔底德的作品中,最著名的部分或许就是伯里克勒斯(Pericles)的葬礼演说,它是对伯里克勒斯的雅典的高度赞颂。修昔底德本人似乎完全认同伯里克勒斯的雅典,并因此完全认同伯里克勒斯本人。此外,修昔底德也对伯里克勒斯表示赞颂。但修昔底德从没有说伯里克勒斯是其时代中最好的或最贤德的人,他对伯里克勒斯的赞颂有所保留。并且这场葬礼演说是由伯里克勒斯而非修昔底德发表的。这场葬礼演说是伯里克勒斯的一个政治行为。必须据此来理解它。在葬礼演说中,这位居于领袖地位的雅典公民通过对比雅典和斯巴达,从而刻画了雅典的特性。这场演说与科林斯人(Corinthians)在斯巴达发表的演说极为相似,科林斯人在演说中也对比了斯巴达和雅典(【译按】比较《战争史》II. 35 - 46 与 I. 70)。科林斯人在斯巴达所处

的局势下,他们不会无所保留地褒扬斯巴达人,因为他们对斯巴达不满:他们的演说所发挥的作用就是引发斯巴达政策变更。但是,伯里克勒斯的葬礼演说所发挥的作用恰恰是捍卫雅典政策,保持雅典政策不变。结果,在修昔底德笔下,我们发现了一位无所保留地褒扬雅典的雅典人,但却没有相应地发现任何人褒扬斯巴达。没有斯巴达人像伯里克勒斯赞颂雅典那样来赞颂斯巴达。这确实证明,斯巴达不如雅典善于言辞或比雅典更吝于言辞(laconic)。[①] 这丝毫没有证明斯巴达不配最高的赞颂。斯巴达拙于言辞,它是由别的城邦来赞颂的,但别的城邦因跟它有不同的政治利益,自然不会对它满腔热情,因而,它没有得到无所保留的赞颂。

修昔底德在第三卷论内乱的部分说明了他评判人类事物的指导原则。他描绘了内乱及其后果、城邦的分崩离析、城邦的病态、文明的衰败,这时,他清楚地指出了健康城邦的相应取向和病态城邦的相应取向。在当前的语境下仅需提到一点。健康城邦最为敬重中道之德行,比起中道,病态城邦则更喜欢大胆(daring),喜欢所谓的男子气(manliness),中道与和平相近;大胆和男子气则属于战争。这些观点使我们毫不犹豫地断定,修昔德的道德品位与柏拉图一样。我敢说,它与所有智人即现代之前的所有伟大思想家的道德品位都一样。

然而我们应如何根据中道与大胆之间的根本区别来评价斯巴达与雅典呢?修昔底德说,斯巴达人最重要的特点是在繁荣中持守中道。借此观点,修昔底德赞同了他笔下一些角色对斯巴达人的赞美之辞——赞美他们的中道、他们的迟缓、他们的踌躇、他们的缄默、他们的可靠、他们的尊严感——简而言之,赞美他们过时的习俗。修昔底德再次以自己的名义说到,斯巴达比任何其他城邦都更早地获得了良好的法律,并且从未遭受过僭主统治;斯巴达持守同一种政制已经有400多年了。尽管修昔底德只是偶尔对斯巴达给予明确的赞扬,但这并不能证明它无关紧要。一位深思熟虑者的观点并不会因为它频繁

---

① 有意思的是,"laconic"(言简意赅)一词是从希腊文"Lakonikos"而来,意为"一位来自拉栖代梦(Lacedaemonians)的人",即"斯巴达人"。——译注

的重复而价值倍增。对斯巴达中道的赞美明显意味着:雅典人没有在繁荣中持守中道。至少从泰米斯托克勒斯(Themistocles)的时代开始,雅典就受一种大胆创新精神的激荡。没有人能赞美雅典说,它从未遭受过僭主统治或始终持守着同一种政制。尽管如此,修昔底德或许仍然会把伯里克勒斯的政制看作是雅典曾拥有的最好的政制。但实际上他并没有这样看;比起伯里克勒斯的政制,他必定更欣赏公元前411年短期的寡头制和民主制的混合政制。正如所有古典时代的智人一样,修昔底德赞同一种混合的或中庸的政制。雅典的民主并不是中道的。伯里克勒斯的民主确实尚好,但这仅仅意味着,雅典的命运竟完全取决于一个人的德行。这意味着,雅典的民主不得不在法制上依靠完全不可靠的机运。一个稳健的政制是这样的政制,即,它能够掌控一个相当庞大的拥有非常高水平之公民德行,尤其是非常高水平之中道的群体:一个中道的政制。因而,不论伯里克勒斯的德行多么伟大,他的统治与雅典的民主不可分割;它从属于雅典的民主;要从政治上评价伯里克勒斯的统治,就必须以这种认识为基础,即要清楚地认识到这种统治之根基的不稳固性。修昔底德的政治取向——我现在说的是政治而不是政治哲学——跟柏拉图一样。在修昔底德看来,伯里克勒斯不仅从属于民主制;他甚至与他所效力并拯救的民主制处于深深的和谐之中。修昔底德笔下的伯里克勒斯从未使用过"中道"一词,这点非常重要。葬礼演说尤其表明,伯里克勒斯的取向本质上与修昔底德归之于病态城邦的那些取向相一致:比起中道,伯里克勒斯也更欣赏大胆。雅典人与米洛斯人(Melians)之间有一场著名的或曰臭名昭著的对话,葬礼演说甚至还有修昔底德史著中雅典人的第一个演说都与雅典人在此对话中的发言有着紧密的联系。

修昔底德以下列形式最为清楚地暗示了他对斯巴达和雅典的看法。在他的史著中,第一组演说是科基拉人(Corcyreans)和科林斯人(Corithians)在雅典的演说;第二组演说是科林斯人、雅典人、一位斯巴达王和一位斯巴达监察官在斯巴达的演说。在第一组中,演说发表于雅典,修昔底德没有记录雅典人的演说而是记录了雅典人两个相反的决策;在雅典没有举行商议而只有仓促、易变的决策——实际上,正是

这一决策引发了伯罗奔尼撒战争。在第二组演说中,演说发表于斯巴达,修昔底德记录了斯巴达人的两个演说和一个决策:商议之后紧接着有一项坚定的决策(比较《战争史》I.44与I.87.——[译注])。修昔底德稍后在第一卷中记录了一场雅典的公民大会:只有一个演说;演说人是伯里克勒斯;伯里克勒斯的君主统治指引着雅典的方向。但是,伯里克勒斯将很快去世。

不过,修昔底德不可能没有看到雅典的荣耀,这种荣耀与大胆创新的精神以及那种远远超出中道的癫狂(mania)不可分割。事实上,修昔底德通过对比一位斯巴达人和一位雅典人而把我们的注意力转向了斯巴达和雅典之间差异的另一面。在某种意义上,修昔底德的史著始于斯巴达人波桑尼阿斯(Pausanias)与雅典人泰米斯托克勒斯之间的对抗。它被误认为是偏离正题的人物传记。事实上,与其说修昔底德关心的是波桑尼阿斯和泰米斯托克勒斯,不如说他关心的是两者身上所体现的斯巴达和雅典。两者都是个人(individual),这主要是指偏离规范的人,即罪人,两者都是其城邦的叛徒。他们的罪行与波斯战争即另外一场大运动有关。但在这场比伯罗奔尼撒战争规模要小的早先的运动中,道德堕落仍旧只限于那些特别地受其影响的个人。修昔底德闭口不谈波桑尼阿斯的品质和性格。但是他详述了泰米斯托克勒斯非凡的才能。他闭口不谈泰米斯托克勒斯的性格和意志力,以便更加清楚地显示出这位雅典帝国创始人的足智多谋。斯巴达是更好的城邦;但是雅典在天赋才能方面则十分突出,这意味着雅典在个人才能方面十分突出。

此外,我们不能不注意到,伯里克勒斯的演说与修昔底德的史著之间紧密的相似之处。修昔底德在其作品的起首叙述了至少两个世代(60多年)以来的力量和财富的加速增长,而伯里克勒斯在其葬礼演说的起首又重述了这一内容。修昔底德和伯里克勒斯都意识到,实现了一个惊人的进步——意识到他们正生活于顶峰之上。修昔底德本人就是雅典人,他所站立的顶峰就是雅典的顶峰。像修昔底德一样,伯里克勒斯也轻视由荷马所吟唱的英雄时代被夸大的辉煌。像修昔底德一样,伯里克勒斯还对诸神讳莫如深。修昔底德自己的作品是一部富于大胆创新之作。他在论内乱的部分刻画了政治衰败的本质特征,即丧失对神圣法的

敬畏,这是他观察事物方式之不可缺的一部分。静止必然会导致对古代的敬慕。修昔底德把自己从对古代的敬慕中解脱出来,借此,他暴露了自己与骚动的大胆精神或不虔敬精神之间的紧密联系。

不过,在修昔底德和伯里克勒斯之间有一个细微并因而重大的差异,因此,在修昔底德和伯里克勒斯的雅典之间也有着一个细微并因而重大的差异。修昔底德和伯里克勒斯都关注不朽的名誉。伯里克勒斯说"我们雅典人在我们身后的每片土地上都留下了对恶行和善行的永恒纪念碑"(《战争史》II. 43)。修昔底德说,他留下的这部作品将会是一笔有用的即有益的永恒财富(《战争史》I. 22)。鄙人唠叨二者的区别并不是想冒犯各位的智力,纪念碑只能被瞻仰而财富则要被拥有;纪念碑意在展示,一笔财富则意在使用,意在最高贵的使用,意在理解;一项是好坏参半的业绩而另一项则是完全好的业绩。只有在修昔底德的作品中——而不是在伯里克勒斯的雅典,大胆创新的精神、那种超越了中道之界限的癫狂,才盛行起来,或曰才是正当的,或曰才与自然相一致。伯里克勒斯的雅典不是顶峰,基于伯里克勒斯的雅典而产生的理解才是顶峰。伯里克勒斯的雅典不是顶峰,修昔底德的史著才是顶峰。修昔底德敬重伯里克勒斯的雅典。并且只有敬重它,他才能维护它。没有荷马,我们对阿喀琉斯(Achilles)和奥德修斯(Odysseus)就会一无所知;没有修昔底德,我们对伯里克勒斯也将一无所知。政治上的最好和人的最好之间并不相称:智慧是人的最好,它近乎政治上的劣势,或者说它是政治上的劣势的产物。这就是修昔底德和伯里克勒斯的雅典之间紧密联系的意义之所在。

修昔底德和伯里克勒斯之间这个细微而重大的差异确证了我们的观点:修昔底德从政治的观点出发,把斯巴达看得比雅典优越。或者广义上说,修昔底德认为政治的德行或政治的健康等于中道精神或尊重神圣法的精神。当然,修昔底德并不相信诸神会对不正义给以报复。他并不信任正义的力量。他在作品中记录的第一个演说就是以"正义"(justice)一词开头;紧跟其后予以反驳的演说则以"必要"(necessity)一词开头。修昔底德深深感受到"正义"与"必要"之间的冲突,一场证明"必要"更为强大的冲突。"必要"不允许城邦始终正义

地事行。以“正义”一词开始其演说的是科基拉人;以“必要”一词开始其演说的是科林斯人。科基拉人明显不如科林斯人正义。但鉴于“必要”,雅典人与不正义的科基拉人结盟反对尚算正义的科林斯人或许就是明智之举了。“必要”意味着牵连(involvement):波提狄亚(Potidaea)是科林斯的殖民地和雅典的盟邦;它在科林斯与雅典发生冲突的情况下被迫违背了它的誓言。

修昔底德并没有说“必要”完全支配着城邦间的关系。比如,他没有说伯罗奔尼撒战争是完全必要的。还有其他的选择。在明智的行为与疯狂的行为之间,在中庸的行为和极端的行为之间有选择的余地;甚至在一定限度内,在正义的行为与不正义的行为之间也有选择的余地。然而,在修昔底德看来,能够操控且必须操控政治生活的德行不是正义而是中道。中道不仅仅是长远的算计。用亚里士多德的话说,中道是一种道德德行(moral virtue)。在大多数情况下,中道是因对诸神和对神圣法的畏惧而产生的。但它也是因真正的智慧而产生的。事实上,中道的终极正当性完全来自真正的智慧。因为修昔底德虽然否认了诸神的力量,但并没有否认自然的力量,尤其没有否认人的自然(天性)所加之于人的限制。因而,极端的行为就有了自然的约束。极端的行为也许会成功,因为机运是无法预知的。但是,正因为一项极端的政策指望机运,所以它是坏的:它并未依据自然。“因而结束了雅典人和其盟邦对埃及人大举发动的远征”(《战争史》I. 110):远征以彻底失败而告终。“这就是斯巴达人波桑尼阿斯和雅典人泰米斯托克勒斯这两位当时最显赫的希腊人的结局”(《战争史》I. 138):他们以彻底的失败而告终。极端的行为终于彻底失败。持中道才是正道。

我们现在能够试着解答,修昔底德为何不谈如今所谓的“雅典文化”以及他为何把自己的叙事如此严格地限于政治事务。我估计,我们所谓的“文化”会被修昔底德称为爱美和爱智慧。修昔底德对荷马的严厉批评表明,他给智慧而非美分配了最高位置。因此,问题就是修昔底德为何闭口不谈以雅典为发祥地的智慧?通过他的史著,修昔底德让我们理解了运动与静止、战争与和平、野蛮性与希腊性、斯巴达与雅典:他让我们理解了人类生活的本质;他让我们变得智慧。通过

理解修昔底德的智慧,我们自己也变得智慧;但是,如若没有同时认识到我们是通过理解修昔底德才变得智慧,那么,我们就无法通过理解修昔底德而变得智慧,因为智慧与自识密不可分。我们藉由理解修昔底德而变得智慧,借此,我们也看到了修昔底德的智慧。我们从修昔底德那里得知他是一位雅典人。并且藉由理解他,我们看到了他的智慧是得自雅典——得自它的力量和财富,得自它有缺陷的政制,得自它大胆创新的精神,得自它对神圣法的积极怀疑。通过理解修昔底德的史著,我们看到了雅典是智慧的发祥地。因为,只有藉由我们自己变得智慧,我们才能认识到别人身上的智慧,特别是修昔底德的智慧,在某种意义上同样还有雅典的智慧。智慧不能像军事事务和政治事务那样呈现为一种景观。智慧不可言说。它只能做或践行。要明白智慧,只有绕道而行(indirection),只有通过反思,通过反思我们的存在或通过变得智慧。只有藉由理解修昔底德的历史,我们才能真正认识到雅典是希腊的学园。从伯里克勒斯口中,我们只听到他如此断言。智慧不可言说。言说智慧并不能呈现出智慧。对此,有一项间接的证据,即,在其他优秀的现代政治史著中,论及各时期思想生活的章节枯燥乏味,至少令人厌烦。如果某人要断定,思想史严格说来是不可能的,思想史是一种愚蠢的努力——它竟试图描绘性地呈现本质上不可描述的事物,那么,我不得不对此深表赞同。对于我们这些思想史研究者来说,倒还幸运,因为并没有这样的人。

通过解答修昔底德何以不谈希腊文化这个问题,我们找到的不是问题的答案,而是一个最终会解答另一个问题的线索:这个问题与修昔底德作品中言辞的地位有关。

言说智慧并不能展现智慧。那么智慧怎样才能得以展现呢?智慧是人之生活的最高形式。人的生活怎样才能得以展现呢?人的生活,或如果你想说是人的内在生活,亦即最宽泛意义上的人的认识,是在事行与言辞中展现自身的,但其展现方式多半既非单靠事行亦非单靠言辞就足以揭示智慧。举一个最简单的例子吧:一个人言辞正义并且事行也正义;另一个人言辞正义而事行不正义;第三个人言辞不正义并且事行也不正义;第四个人言辞不正义而事行正义。在每种情况

下,只有当我们同时听到他的言辞并且看到他的事行的时候,[1]我们才认识这个人。并且在每种情况下,对言辞的领会和对事行的领会二者的贡献是不同的。这一点也能应用于措施或政策。每项政策都来自商议(deliberation),来自言辞;言辞是事行的成因。但言辞、商议又是基于对事实、对事行的考虑。言辞既非开端亦非终点,而是中途车站,或更确切的说是照亮路途的明灯。只有藉由言辞,事行或事实才被揭露出来。但在揭露的同时,言辞也在隐瞒或欺骗。言辞或商议并不操控结果:它并不能决定机运。言辞可能基于这种或那种误解。并且言辞可能是旨在欺骗。言辞旨在揭露事行的成因或理由,但它只交待那些正当有理的理由,而它们可能是也可能不是真正的理由。没有言辞的事行是无意义的,或起码是完全含混的。但是言辞又增加了它们自己的含混性。言辞照在事行上的光芒并非真理之光。言辞歪曲了现实。但这种歪曲是现实的一部分。它是真理的一部分。

言辞不仅与事行密不可分。在一个重要方面上,言辞甚至是首要的。修昔底德有时把言辞与秘密之分等同于言辞与事行之分:我们首先领会到的、被隐瞒的最少的东西就是人们公开地所说的东西。修昔底德作品中第一篇言辞的第一个词是正义。如果我们只知道代理人所说的他们的政策,我们就不得不相信,所有政策都是正义的并且所有的行动者都是完美绅士。政治言辞主要是正当的借口。正当的借口不受限于对正义的考虑;政策也有出于其权宜(expediency)的理由。要正确评价政治生活就意味着,一方面要正确评价正义的相对重要性,另一方面要正确评价权宜的相对重要性。正确的判断要求我们根据事行来看言辞。但另一方面,如果我们没有根据言辞即根据对正义的要求来看事行的话,我们就不能领会言辞的深意。看起来好像是由于对事行与言辞的批判考察,正义才丧失了其地位。但情况并非完全如此。和约或承诺是言辞之一种。和约或承诺的价值取决于各方的可靠性,取决于他们此前的事行与言辞之间的一致或分歧,取决于他们此前的表现,即取决于他们的正义。并且所有城邦都不得不时或缔

---

① 子曰:听其言、观其行(《论语·公冶长》)。——译注

结和约。

有些东西只有藉由言辞才能被揭露出来。这就是那些本质上属于言辞成分的德行和恶行;比如,言说的机智、措辞的优雅、高贵的坦诚与无耻的坦诚,还有最重要的智慧。

人类生活运动于战争与和平、野蛮性和希腊性、事行与言辞的两极之间。但是,事行与言辞的关系一方面比战争与和平的关系远为复杂,另一方面也比野蛮性与希腊性的关系远为复杂。有人或许会怀疑,事行与言辞的二元性是否并非人类生活的核心。即便如此,修昔底德着手报道这场最大的动乱并同时揭示人类生活的性质,这时,他肯定使用了一种关于事行与言辞的二元性的充分表达。他不得不在行为中、在事行中——通过言辞——呈现这种二元性。他不得不适当地模仿这种二元性。因此,他如下面那样模仿了言辞的首要地位。他区分了引发伯罗奔尼撒战争的口头或公开的原因与其被隐瞒的原因。他首先描写了在公开的原因中提到的事实(科基拉事件和波提狄亚事件),继而描写了在隐瞒的原因中提到的事实(对雅典势力的恐惧)。他因而不经意地颠倒了事件的时序。这证明,他重视言辞的首要地位。他引领我们设想,引发伯罗奔尼撒战争的真正原因恰是被隐瞒的原因。但是,更进一步的研究表明,公开的原因远比它们初看之下更为真实(也就是说,科基拉事件是引发伯罗奔尼撒战争的决定性原因)。修昔底德因而警告我们,盲目相信自己对人言的合理怀疑是危险的。当然,只有那些抱有这种合理怀疑的人才会留意到修昔底德的警告。对其他人而言,这一警告毫无意义:他们不会在修昔底德的作品中留意到它。

关于修昔底德对事行与言辞之二元性的模仿,有一个更深入的例子为证:修昔底德克制住自己,没有给我们提供他对人物和政治的完整评判。他所有的评判都是不完整的并因而隐瞒了许多东西,它所隐瞒的东西与它所揭露的同样多。他把事行与言辞都呈现给我们,就像现实呈现它们一样。他并没有告诉我们,应该怎样根据事行来评判言辞以及怎样根据言辞来评判事行。因为我们主要理解言辞,修昔底德通过向我们呈现言辞来误导我们,就像现实通过我们耳闻的言辞来误

导我们一样。不仅如此,修昔底德笔下的角色们说出了他没有说出的东西:读者必须要为自己找出对于正被讨论的主题,修昔底德的看法亦即智慧的评判如何。修昔底德模仿了现实谜一样的品性。通过模仿言辞与事行的二元性,修昔底德向那些能够变得智慧的人,即向那些可能会理解人类生活的真实品性的人揭露了人类生活的真实品性。

我们或许因而理解了,修昔底德为何向我们呈现事行与言辞两者。但我们尚未清楚认识到,他自己为何创作了自己笔下角色们的言辞。毕竟,他意在就这场战争做一个准确的或真实的报道,并由此就要对事行与言辞两者做一个准确的或真实的报道。因而,他应该以间接的形式呈现言辞,如若不然,如果他有某些速记之类的东西可用的话,他应该原封不动地把这些速记拷贝下来。而事实上,他只保留了实际发表演说的要旨而已。其他一切,即我们在其史著中读到的演说都是他自己的作品:他以自己看似适宜的方式表达了实际发表演说的要旨。事行的情况则绝然不同。只有通过叙事,事行才能由战场迁移到书中。事行必然一定要转换为言辞成分。而演说从一开始就存在于言辞成分之中。它们能自如地从论坛迁移到一本书中,无需被转换成其他成分。如果需要什么证据的话,这一事实就能提供:修昔底德把和约文本字字无遗地纳入了进来。(实际上,这证明和约不是言辞而是事行)

下面的两个观察立即就说明了这一点。首先,修昔底德编撰了演说辞,因为他确信,只有通过这样的编撰,这些言辞才能成为真实的:对言辞字字无遗的报道不会是真实的言辞;其次,事行也经由修昔底德编撰过。它们之被呈现不仅在于它们之被讲述,而最重要的在于它们之被筛选和被编排。只有藉由适当的筛选和适当的编排,我们才能得到一幅伯罗奔尼撒战争的真实画卷。如果一篇言辞保持着它的原貌,亦即保持着每个现场的公民听到的样子,那么,它就会像每个士兵眼中的战争一样不真实。真实的战争是具有最高军事认识的人所看到的战争。真实的言辞是具有最高政治认识的人所听到的言辞。言辞的相应转换一定相当于事行经由叙事、筛选和编排而进行的转换。

如果修昔底德以间接引述的形式来呈现这些言辞,那就不会引起

这种转换了吗?不管怎样,这样的观点会模糊最重要的事实:这些演说辞与修昔底德的史著,亦即修昔底德自己的逻各斯(logos)、他自己的言辞,存在于同一个成分之中。并且修昔底德非常急切地强调,他笔下角色们的言辞与他自己的言辞之间有紧密联系。在更大程度上,修昔底德的史著所呈现的是言辞而非事行:我们没有看到事行,但我们听到了言辞。言辞是当下的,因为它们能够是当下的,因为它们与修昔底德的言辞属于同一成分。修昔底德之所以非常急切地强调其笔下角色们的言辞与他自己的言辞之间的紧密联系,是因为他非常急切地要显明,他笔下角色们的言辞与他自己的言辞之间有差异。如果类群(community of genus)不完全清楚可见的话,也就无法洞见这种特定的差异。那么,修昔底德笔下角色们的言辞与修昔底德自己的言辞之间特定差异到底何在呢?并且,角色们的言辞之特定品性为何要求这些言辞经由修昔底德编撰才能变得真实呢?角色们的言辞都是政治言辞:每篇言辞都是向一群听众陈述一座城邦的一项特殊政策。每篇言辞根本上都是局部的。正因如此,它没有适当地揭示出整体。但它仅仅居于整体之内,居于真实的整体之内,亦即居于修昔底德理解的整体之内。发表过实际言辞的人并不明白他所说的话在整体之中真正位置:修昔底德在整体之中来理解它,也就是说,修昔底德把它看作最大的动乱——作为彻底的动乱或说是动乱的化身——的一部分,并且它同时也彻底揭示出最大的静止或揭示出野蛮性和希腊性,或揭示出人类生活的真实品性。对人类生活之真实品性的真实叙述就是修昔底德自己的逻各斯。编撰一篇政治言辞意味着把它整合进这个真实且综合的言辞之中。因此,这意味着要让政治言辞看起来是与真实的言辞根本不同的东西。因为政治行动者的视域必定有限,故而政治言辞本质上是不真实的。与这个差异相关的是政治言辞在褒贬之事上远不如真实言辞那么矜持。

为了表明修昔底德的言辞的德行,我将简要讨论一个例子:雅典使者在斯巴达的演说。在这个演说开场之前,修昔底德说明了雅典人意图表达的内容,也就是说,他已告诉我们他通常没有告诉我们的东西,他已告诉我们实际发表演说的要旨所在。从而,他让我们清楚地

看到了他自己编撰的作品的特性。修昔底德说,雅典人"还想要陈述他们城邦的强大"(《战争史》I.72)。而在修昔底德创作的演说辞中,他们又是怎样陈述雅典的强大的呢?只是间接地。他们坦白地承认了帝国主义的原则,借此,他们为雅典的政策,亦即为雅典帝国主义做了辩护。他们仅是如此来展示雅典的强大。因而,他们比逐一枚举雅典的资源更令人信服地展示了雅典的强大。因为只有最强大者才有资格说出他们说出的原则。通过编撰这篇演说,修昔底德让我们看到了雅典使者以雅典的名义而说的那个雅典。我在这里只能指出,这同一篇演说藉由它自己证明了雅典惊人的智谋、挑剔[ele1]的文雅和雅典精神的伟大,并且也证明了一个从未陈述过的雅典之所以如此冒犯其邻人的原因。可以假定,修昔底德在严谨(fastidiousness)上超过了这些无名的雅典人。并且我们能够猜想,如果修昔底德认为赞颂雅典是适宜的,那他会怎样赞颂雅典。他把这项任务交给了伯里克勒斯。修昔底德笔下伯里克勒斯的葬礼演说与修昔底德在其言外之意中所表达的对雅典的赞颂之间存在差异,这一差异给我们的印象似乎就是,政治的言辞与真实的言辞之间存在分离的鸿沟。真实的言辞故意不完整。修昔底德对雅典的赞颂,还有他理解的全部真理就位于事行与言辞二者的中间地带。事行与言辞的二元性指向全部真理,但全部真理并未被指明。

修昔底德的言辞,如它所写的那样,最终跟荷马的言辞一样不真实,这么说并非全然错误。但是,如果荷马的言辞之所以不真实是因为荷马的夸大其辞和文饰功夫,那么,修昔底德的言辞之所以不真实则是因为修昔底德保守(understate)真理。这可能就是修昔底德自己的看法。提出下个问题也并非不适宜,即这一看法对荷马是否公平。这个问题等于下个问题,即诗是否比历史更富哲学意味。

无意间,我们又回到了指引我们的问题上——关于那种来自政治史学之中的希腊智慧的特有品性的问题。事实上,这一问题跟修昔底德与柏拉图之间的差异问题是一致的。修昔底德的智慧来自政治史学,柏拉图的智慧则来自政治哲学。我先前已经说到,柏拉图和修昔底德在特定的道德评判和政治评判方面具有一致性。两者都把中道

看得比大胆和男人气更高等。两者都把寡头制与民主制的混合政制看作最佳可行的政制。认识到这一粗略的实际一致性就更加急迫地需要我们试着阐明他们之间的深刻分歧。

我们必须比较可比的事物。修昔底德没有就诸如正义之类的问题写苏格拉底对话,而柏拉图也没有写历史。但是,柏拉图的对话与修昔底德的史著有一个最重要的共同点:两者都呈现了与特殊事件密切相关的普遍真理。苏格拉底在柏拉图那里扮演的角色相当于伯罗奔尼撒战争在修昔底德那里扮演的角色。修昔底德始于对这场最大的动乱的经历;柏拉图则始于对那位安详(serene)的公民哲人的经历。为了说明其含义,我们以一个不那么有综合性的现象开始。虽然柏拉图没有写下一部史著,但是,他给我们草绘了一部涵盖太初之野蛮到伯里克勒斯之民主时期的历史。我指的是《法义》卷三。《法义》卷三是柏拉图作品中唯一一篇适于跟修昔底德的史著进行简单对抗的部分。

在《法义》卷三中,柏拉图不可思议地叙述了那种得自波斯战争时期的良好的雅典政制——这一祖传政制——如何转变为伯里克勒斯时代的极端民主政治的。柏拉图把这场深远的转变追溯到对有关音乐和戏剧的祖传法制的故意漠视:不是让最好的人和最智慧的人而是让全体观众评判歌曲和剧目,这么做使得雅典把自己从贵族政治转变为民主政治。在同一背景中,柏拉图声称,萨拉米斯(Salamis)海战胜利(不同于马拉松[Marathon]和普拉提亚[Plataea]的陆战胜利)的意义无足轻重。我们或许会说:柏拉图伪造了历史。我们当然还可以进而说:柏拉图故意伪造了历史。这是他之所以一再将自己的历史草绘称为一个神话的原因之一。他为什么要伪造历史?这种伪造具体在哪里?雅典民主政治之所以会出现,其真正原因在于雅典人别无选择,他们不得不发动萨拉米斯海战并因此被迫要建立一支强大的海军;他们需要穷人做海军的桡手;因此,他们不得不为穷人提供比其此前在雅典所享有的要多得多的利益——他们被迫踏上了他们的民主险程。如果真实地报道波斯战争与伯罗奔尼撒战争之间的历史,那么,这份报道将会表明,雅典的民主化不是一个关乎有意之愚蠢(willful folly)的问题,不是一个关乎选择的问题,而是一个关乎必要的问

题。总的说来，这份真实的报道将会表明，在政制方面的选择余地极为有限，或用柏拉图的意思来说，建立政制或立法的不是人，不是人的智慧或愚蠢，而是自然和机运（见《法义》709a－b）。刚刚这番正确的陈述将促使人相信宿命（fatality）对选择而言的绝对优势。

因此，关于柏拉图或政治哲学与修昔底德或政治史学之间的差异，我们应试做如下描述：前者强调人的选择，后者强调宿命。

但是，柏拉图伪造了雅典的历史，借此，他含蓄地承认了，并且此后他明确地承认了，修昔底德对形势的估计是正确的：宿命占优。他只补充道：在非常有限的范围内，人才能在不同的政制之间拥有选择。修昔底德并未否认这一点。因而，在修昔底德和柏拉图之间似乎有一种完美的一致。然而，柏拉图认为，政制方面存在极小的选择余地，这对于理解政治生活具有至关重要的意义，而修昔底德并不这么认为。柏拉图式的人眼中的柏拉图比起修昔底德式的人眼中的修昔底德要明显不那么关注宿命。在这一表面程度上的差异背后，其本质的差异又是什么呢？

柏拉图始于这一事实：所有政治生活的特征都在于，在更好和更坏的政策之间做选择，在被信以为更好的政策和被信以为更坏的政策之间做选择。但是，如果不同时相信某物是完全好的，那么，就不可能相信某物是更好的。换而言之，一项特定的政策是更可取的——每一个这样的信念都基于某些理由，如果对这些理由加以适当阐述的话，就可以揭示出一个有关最好政制构成之物的信念。我们要把这一信念转化为知识。我们要寻找有关最好政制构成之物的知识。这种追求就是政治哲学。政治生活是一种对最好政制的探索。政治生活因此指向政治哲学这一对最好政制的清醒追求。对最好政制的追求只是对美好生活之追求的政治形式而已。至于美好生活，在认真的人看来最终只有一个选择：美好生活在于政治行动还是在于哲学？如何生活的问题对每个人而言都是一个严肃的问题，因此，对城邦而言也是一个严肃的问题。

修昔底德否认，如何生活的问题对于城邦而言是一个严肃的实践问题。城邦所追求的目标是明确的，并且如果城邦自身没有受到质

疑,这些目标就不会受到质疑。这些目标也就是诸如稳定、免遭外国奴役和僭主统治以及繁荣之类的东西。这些目标在制度之中方可追求,制度在每种情况下都是特定的。经验足以表明,若要明智地追求这些目标,最有利的制度就是一种中庸的或混合的政制。政治技艺就是明智或审慎地追求上述那些明确的目标。并不难发现什么是最好政制和什么是政治生活的终极目标,相比之下,远为困难的是,在每种情况下都辨明什么是政治家式的举措。但是,政治技艺恰恰就在于对个别状况的明智处理。无视个别状况的所谓政治技艺是微不足道和毫无价值的。在明智而中庸的政治家中间不会产生原则上的问题。因而,这种政治生活只能在行动中得以展现。对于这位明智的政治发言者而言,唯一的问题是在什么行为中,在什么情形下,政治生活才能以最好的方式展现出来,即以一种将最充分地揭示出政治生活的品性的方式展现出来?答案就是处于政治生活顶峰的行为。

我们现在应该说:柏拉图认为,政治活动的终极目标在根本上是成问题的,而修昔底德并不这样认为。这种差异的原因何在?我认为我已经表明,修昔底德完全知道政治生活与致力于认识的生活之间有冲突。但与柏拉图相反,修昔底德认为,虽然思想者(并且仅有思想者)能够全部理解政治生活,他并不能指导政治生活。哲学无从进入政治生活。政治生活也对哲学无动于衷。最大的动乱(伯罗奔尼撒战争)以及此前最大的静止均与哲学完全无关。然而,柏拉图认为,政治生活对哲学并非无动于衷。这就说明了,他对斯巴达和雅典两者的批评为什么要比修昔底德的批评更为尖刻。柏拉图对政治生活的期待要多于修昔底德。在柏拉图看来,终极选择——政治生活还是哲学生活——影响了政治生活本身;在修昔底德看来,它并不影响政治生活。这就是为什么柏拉图认为政治生活的终极目标是根本成问题的而修昔底德却不这么认为的原因之所在。

柏拉图曾试图表明,政治生活指向哲学生活。政治生活需要卓越或曰德行,柏拉图以此为起点并遵循着德行的辩证法:我们会持有任何德行的观念,不论它多么低贱和狭隘(并且没有哪种政治生活不带有这些观念,不论它多么低贱和狭隘);一致性的绝对要求不可避免地

要把我们引向这一洞见:德行即知识,因而政治生活为了成为真正的政治生活就需要哲学。修昔底德承认德行显而易见的政治关联。但他更坚决地认为:就德行具有政治上的关联而言,如它在政治言辞中对自己的呈现那样,德行并不是政治生活的目的而仅仅是其手段。他就此切断了从政治生活引向哲学生活的辩证法运动。因为在柏拉图看来,所有的人类生活,即便是最低贱的人类生活,都指向哲学,指向最高者。即便是最可鄙的民众领袖或僭主的最可鄙行为,也只能最终把它理解为一种对完全美好的同一渴求的极端曲解——由于无知而产生的,而其未遭曲解的形式就是哲学。低者凭借高者释放的魅力才存在,凭借高者的力量才存在。另一方面,修昔底德否认了低者指向高者。正因为如此,他才把政治看作是对哲学无动于衷的,低者对高者是无动于衷的。伯罗奔尼撒战争及其前身与哲学是完全无关的,但哲学则取决于它们。低者与高者无关,但高者则取决于低者。高者是脆弱的,低者是强大的。

如果我们把自己的考察限于狭义上的人类事务的话,柏拉图对上面的事实并不抱幻想,修昔底德是正确的:政治生活一次次地证明了它对哲学的无动于衷。但柏拉图要求我们采取一种全面的视角,要求我们看到人类事务与人性的关系,并且把人性看作整体的一部分,并且他断言,如果我们如此做的话,我们就会得出高者比低者强大的结论。对于柏拉图和修昔底德分歧的最终原因,我们不应在他们对人类事务的不同估计中探寻,而应在他们对整体的不同看法中探寻。

修昔底德认为,运动或动乱是首要的或根本的事实,而静止则是衍生的;野蛮性是首要的或根本的事实,而希腊性则是衍生的;简而言之,战争而非和平才是万物之始祖。另一方面,柏拉图相信,静止、希腊性、和谐居于首位。柏拉图和修昔底德在这点上是一致的——对于人来说,静止、希腊性和和平是最高的。但在柏拉图看来,人追求的最高(the highest for man)和人已达到的最高(the highest in man)就近乎最高,近乎统摄整体的原则或原则们;而在修昔底德看来,人已达到的最高并不近乎最高。在柏拉图看来,人已达到的最高,人之人性,具有直接的乾坤支撑。而在修昔底德看来,人已达到的最高缺少这种支

撑:人之人性与能够接受这种支撑的成分相差太远了。

这种差异说明了柏拉图对话与修昔底德的史著所传达的情绪上的差异。柏拉图的安详(serenity)对应于他那快乐的科学,对应于他以最高者为最强者的慰藉之言。一层悲伤的薄纱覆盖住了修昔底德阴郁的智慧,最高者是极度脆弱的。

对修昔底德而言,发源于伯里克勒斯的雅典的智慧之起因就是伯里克勒斯的雅典。对柏拉图而言,伯里克勒斯的雅典只是雅典智慧产生的条件而非起因。我们或许说,修昔底德把条件和起因看作是同一的;而柏拉图区分了条件和起因。因此,政治对修昔底德来说是至关重要的,而对柏拉图来说则不是至关重要的。在柏拉图看来,智慧的起因是那位我们作为其傀儡的未知神。

修昔底德与柏拉图之间的分歧等于修昔底德与苏格拉底之间的分歧。我们应该说,修昔底德是个前苏格拉底人。他的作品只能被理解为是对前苏格拉底哲学之背景的反驳,特别是对赫拉克利特(Heraclitus)的思想背景的反驳。前苏格拉底哲学是一种对整体之理解的追求,对整体之理解并不等同于对整体之各个部分的理解。正因为如此,前苏格拉底哲学不知道对人类事物做一种相对独立的研究。因此,前苏格拉底哲学需要修昔底德史著之类的东西作为其补充:一种对真理的追求,主要是对关乎人类事物的真理的追求。

苏格拉底把对整体之理解等同于对整体之各个部分的理解。因而,苏格拉底哲学允许对人类事物的性质进行研究。随着苏格拉底哲学的出现,完全修昔底德意义上的政治史学就失去了其存在的理由。这解释了色诺芬为什么以一种如此不同的精神和如此不同的风格续写了修昔底德的史著。色诺芬的重心不再是政治史学而是他对苏格拉底的回忆。这解释了色诺芬对政治事物的浮泛叙述。色诺芬不会再像修昔底德那样严肃地对待政治。他作为一个史家的浮泛是对苏格拉底之安详(serenity)的反思。通过苏格拉底革命,政治史学最终成为一项从属于哲学并区别于哲学的专门研究、一项极富声望的专门研究,但也只是一项专门研究而已。在传统的观念看来,政治史学提供了鉴戒,而道德哲学和政治哲学则提供了概念。

史学因苏格拉底革命而落入从属地位,这在许多世纪以来都没有改变。尽管如此,史学依然是政治史学。只是从 18 世纪左右开始,史学变成了文明史。这项变化把自己呈现为一个巨大的进步,是朝向对真实的或曾经如是的人类生活或社会的理解迈出的巨大一步。下一事实最清楚地表达了这一变化:对古典哲学而言,社会科学的综合性主题是最好的政制,而现代社会科学的综合性主题则是文明或文化。如果我们问我们的同时代人是什么构成了一个文明或文化,我们并不能得到一个清楚的答案。取而代之的是,我们被告知,我们能够怎样将此文明与彼文明区分开来。我们被告知,文明可以通过艺术风格上的差异而被最清楚地彼此区分开来。这意味着,文明是由某种从未是社会关注之焦点的东西而被最不含糊地彼此区分开来:社会不会因为艺术风格上的差异而发动战争和进行革命。因而,文明的定位似乎是来自对那些激荡社会并使之运转起来的生死攸关的问题的显著背离。那些把自己呈现为一种巨大的进步、一种对我们视野的巨大扩展的东西,事实上是遗忘最根本的事物以及最终遗忘人类之终极需要的结果。史学仍旧主要是政治史学。

对修昔底德著作中诸神的初步考察*

施特劳斯(Leo Strauss) 著
彭 磊 译

这些考察"重述了"亦即调整了我先前在《城邦与人》"修昔底德"一章所做的考察。强调这两次评述之间的不同并没有什么必须的目的。

修昔底德一开始就预期,对他自己而言,伯罗奔尼撒人和雅典人之间的战争是最值得注意的运动——可谓所有时代中波及全人类的最伟大的运动。修昔底德对自己的主张提出了双重的证明。第一项并且无疑也是最全面的证明(《战争史》I. 1－19)[①]就是揭示出古人的贫弱并随后揭示出今人特别是希腊人的强大、异常的强大。除了一次好似无意的提到提洛岛的阿波罗神(the Delian Apollon)(I. 13.6),第一项证明只字不提诸神;这里的沉默似乎与这一事实相关:对于古代,诗人是最知名的发言人,而诗人们惯于以夸大其辞来矫饰其谈论的对象(I. 10.3)——把世事追溯到诸神,恰好意味着通过夸大其辞来矫

---

* 译自《解释:政治哲学学刊》(*Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 4. No. 1, 1974),后收录于《柏拉图式政治哲学研究》(*Studies in Platonic Political Philosophy*)。施特劳斯先后三次专门论述修昔底德:首先是在讲座"修昔底德:政治史学的意义";其次是在《城邦与人》;最后就是本文。——译注

① 下文对《战争史》一书的引用只标出卷数和章节号。——译注

饰世事。第二项证明集中谈论伯罗奔尼撒战争造成的空前灾难,特别是与波斯战争造成的灾难相对比(I. 23.1 -3)。修昔底德秘而不宣地区分了人祸的灾难和由地震、日蚀、旱灾、饥荒以及瘟疫造成的灾难。按照修昔底德笔下的伯里克勒斯(Pericles)对雅典人的演说,我们可以把这第二类事件或灾难称为"灵异的"(daimonic)事件(II. 64.2),暂且不论这个词在这部著作中是否始终指得是源自非人力或超人力的事件(比如预兆),或者是否最好把它视为"自然的"同义词。

让我们转向伯里克勒斯的演说,或者更广泛地来看,让我们思考在修昔底德对事行(deeds)的叙述与其笔下角色们(关涉到我们的主题)的言辞(speeches)之间可能存在的一个不同。在第一卷书中,修昔底德说到德尔斐的神祇、神谕、神殿等等,却没有说清楚,他本人是否像其他人那样以同样的方式接受或敬畏它们。另一方面,第一对演说——科基拉人(Korkyraians)与科林斯人(Korinthians)在雅典的演说(I. 32 -43)——丝毫没有提到诸神或神圣之物(I. 53.2 -9 中科林斯使者和雅典人之间简短的交谈同样如此)。至于科林斯人、斯巴达王阿基达摩斯(Archidamos)、监察官斯森涅莱达斯(Sthenolaidas)在斯巴达的四场演说(I. 68 -86),情况就有点更为复杂并更给人启迪。与其他发言者相比,与雅典人同等杰出的控诉者科林斯人更用力地向监督盟约执行的诸神呼吁。这里唯一一个闭口不谈诸神的发言者是阿基达摩斯,也是修昔底德在此处唯一对其表示明确赞扬的发言者(假如多少名副其实的话)。伯罗奔尼撒人的第二次大会再次在斯巴达举行,那里只有一场演说;科林斯人在那个演说中提到了神谕(I. 123.1)。接下来就是一段叙述:雅典与斯巴达进行最后交涉,主要是应对双方就彼此的渎神行为进行的相互指控;修昔底德没有对双方的是非曲直做以评判;他只注意到,斯巴达人认为自己的渎神行为导致了那场在斯巴达发生的大地震(I. 128.1)。修昔底德报道了波斯战争中的斯巴达和雅典的领袖——波桑尼阿斯(Pausanias)和泰米斯托克勒斯(Themistokles)——两人的命运结局,其中逐字引用了两人致波斯王的信笺,也就是近乎修昔底德笔下角色们的言辞;这些引用并没有提到诸神。另一方面,德尔斐的神(the god in Delphi)严正要求对这位斯

巴达王给予体面的安葬,尽管他是个叛国者(I. 134.4)。

我们如今能够思考下面的言辞了,即伯里克勒斯的演说。总共有三场伯里克勒斯的演说(I. 140 - 144,II. 35 - 46 和 II. 60 - 64)。就像阿基达摩斯一样,伯里克勒斯完全闭口不谈诸神;只有一次在葬礼演说中(II. 38.1)他提到了祭祀。阿基达摩斯则依然故我。在第一次入侵阿提卡(Attica)之前,阿基达摩斯向伯罗奔尼撒军队的最高长官们发表演说却根本不曾提到诸神(II. 11)。但是在一个修昔底德转述而没有说是引用的伯里克勒斯致雅典公民大会的演说中,修昔底德让这位著名的领袖说到了"女神",它指的是价值连城的雅典娜(Athena)神像,因为伯里克勒斯当时正在详细地说明城邦的财政来源(II. 13.5)。另一方面,伯里克勒斯的葬礼演说之后,紧接着发生了一场瘟疫,在对这场瘟疫的叙述中,修昔底德不得不提到许多与诸神及神圣物相关的东西,而在对早期雅典的叙述中却什么也没有提到(II. 15.2 - 6)。

伯里克勒斯最后一场演说之后的第一场论辩关系到斯巴达人与雅典人的盟友普拉提亚人(Plataians)之间的冲突。这场论辩的根据是一个依旧约束冲突双方(或三方)的神圣盟约。特别值得注意的是,斯巴达王阿基达摩斯对普拉提亚人的最后答复始于对拥有普拉提亚土地的诸神和英雄们的呼吁——呼吁他们见证伯罗奔尼撒人事业的正义性(II. 74.2)——这种正义兴许会令读者觉得相当可疑:自从在斯巴达的论辩以来,道德 - 政治状况已经经历了一场深刻的变化。

我们从修昔底德的报道中得知,雅典人在一场对伯罗奔尼撒人的海战胜利之后,就把俘获的一艘敌舰献给了波塞冬(II. 84.4)。接下来就是伯罗奔尼撒人的海军将领对士兵们发表演说,在这篇演说中也丝毫没有提到诸神(II. 87),这次失败是由于缺乏海战训练或经验,士兵们为此变得沮丧,这也情有可原。但是,雅典士兵们也感到害怕:伯罗奔尼撒人的舰船多于雅典人的舰船。雅典人的指挥官佛米奥(Phormion)凭借一场同样闭口不谈诸神的演说恢复了雅典士兵们的士气(II. 88 - 89)。在第二场海战中,伯罗奔尼撒人的战况要好于第一次,但最终还是雅典人大获全胜:经验和技术再次是决定性的。在第二卷书的结尾,修昔底德讲述了一个有关阿尔克迈翁(Alkmaion)的

故事,但没有证实它是否属实,多亏了阿波罗的神谕,这位弑母者才在一个地方(他谋杀母亲的时候,这个地方还不存在)找到了安全的避难所(II. 102.5 -6)。

接下来,米提列涅(Mytilenian)的使者在奥林匹亚向伯罗奔尼撒人与诸中立邦的集会发表演说,他们要为其叛离雅典同盟的预谋寻求援助;米提列涅人要表明他们的预谋并不是不正义或卑劣的行为(III. 9 - 14)。在其演说的结尾,米提列涅人像恳求者一样告诫自己未来的新盟友要心存敬畏,因为希腊人对他们寄予希望,他们处身的神庙所属的奥林匹亚的宙斯(Olympian Zeus)也敬重他们。修昔底德通过自己的叙述表明,米提列涅人的请求,特别是他们最后向奥林匹亚的宙斯的呼求并没有什么效果。修昔底德并未给出一个回应性的演说。他是通过事行,或者某种程度上说,通过征服米提列涅之后举行的雅典公民大会上的两个演说的论辩做出了回应。在米提列涅被征服之前,伯罗奔尼撒人的长官爱利斯的泰乌提阿普鲁斯(Teutiaplos of Elis)向自己的士兵们发表了一个简短的演说,据戈麦(A. W. Gomme)所说,[①]这是唯一一个以 tade 而不是以通常的 toiade(III. 29 - 30)开头的演说。(有人或许会补充说,在引用了这个简短的演说之后,修昔底德注意到,泰乌提阿普鲁斯说到了 tosauta 这个修昔底德经常使用的措辞)。泰乌提阿普鲁斯的建议遭到其斯巴达同僚阿尔基达斯(Alkidas)的拒绝,这位明显愚蠢的人造成了斯巴达人行动的失败。在征服米提列涅之后举行的雅典公民大会上,克里昂(Kleon)激烈地反对重新考虑处死米提列涅的所有成年男子——一项数天前就已决定的惩罚措施:米提列涅人犯下了无可饶恕的不正义之罪,因此必须得到相应的惩罚。克里昂没有提到诸神:他没有理由提到诸神(III. 37 -40)。狄奥多图斯(Diodotos)提出了一个提案,要求宽大处理或区别对待米提列涅人,他在公民大会之前的会议上就已经陈述过这个提案(III. 42 -48);狄奥多图斯的演说可能是整部著作中最神秘难解的言

---

① A. W. Gomme,著名古典学者,五卷本《修昔底德著作的历史评注》(*A Historical Commentary on Thucydides*)的作者之一。——译注

辞。狄奥多图斯同样闭口不谈诸神。但是或许应该注意的是,他说到了与“法律的力量或任何其他令人敬畏的东西”相比之下癫狂的“人性”的弱点(III. 45.7,比较 III. 84.2)。部分由于狄奥多图斯的干预,绝大多数米提列涅人死里逃生了。

从整部著作的上下文来看,米提列涅的命运以及由此而来的演说就是普拉提亚(Plataiai)在伯罗奔尼撒人手中命运的毁灭——一个同样由演说的论辩而阐明的事件。普拉提亚人因为饥馑最终被迫举城而降,斯巴达人有所保留地接受了投降,至少在我看来,这种保留不是一个诚信(good faith)的典范。普拉提亚人明明知道斯巴达人会屈从于普拉提亚人的死敌底比斯人(Thebans)的要求,但他们还是果敢地竭力提醒斯巴达人要像个正人君子般行事。普拉提亚人自然向诸神呼求,诸神在波斯战争中主持建立了反波斯同盟,而普拉提亚人在反波斯同盟中表现极为突出。普拉提亚人提醒斯巴达人,斯巴达人要敬拜那些牺牲于波斯战争中并归葬于普拉提亚大地上的斯巴达人父辈的墓茔,这是他们应当担负的神圣职责,而这些墓茔也一直受到普拉提亚人的尊崇。为了说服斯巴达人不要屈从于底比斯人的要求,普拉提亚人向希腊人共同崇拜的诸神祈求(III. 53.5 – 9)。底比斯人强硬而仇恨的答复意在表明,普拉提亚人一直都是不正义的(III. 61 – 67):因此底比斯人完全闭口不谈诸神(III. 67.1),正如底比斯人所暗示的,普拉提亚人虔敬的祈祷不值得回答。

米提列涅人的故事和普拉提亚人的故事为我们分析修昔底德所叙述的科基拉民众(demos)的崛起及其概述的城邦中权贵与民众之间的自相残杀做了充分的铺垫。冷酷的仇恨取代了血亲情谊,导致的后果就是,全然漠视在神庙里避难的神圣性,全然漠视“神圣法”(the divine law):罪行中的合作关系而非对“神圣法”的敬重倒成为诚信的纽带。修昔底德没有说明神圣法确切的依据是什么,也没有说明神圣法具体的限制(或命令),但他无疑认为,每一方都失去了所有的虔敬(III. 82.6 – 7)。

修昔底德在一连串事件的驱使或理由下说到雅典对西西里的第一次远征,这时,他首先说到一些灵异之事,其中说到西西里附近的一

座小火山;据当地人看来,火山爆发直接归因于赫淮斯托斯(Hephaistors)(III. 87-88)。紧接着,修昔底德比前面更为详尽地说到地震,并就一个相关的事件表达了自己的看法;修昔底德自己的看法也没有提到诸神(III. 89)。另一方面,斯巴达人向德尔斐的神询问建城事宜;德尔斐的神赞成适当调整计划;尽管德尔斐的神接受了斯巴达人做出的调整,但建城还是不成功,这尤其要归因于斯巴达总督的失职(III. 92.5-93)。继此之后,修昔底德借此机会提到赫西俄德(Hesiod)暴死于涅米亚的宙斯(Zeus of Nemea)神庙这件事:赫西俄德在涅米亚接到了一个神谕,大意是说他将死于那里,但修昔底德并没有证明这个故事真实与否(III. 96.1)。倘若修昔底德在此后没有紧接着描写雅典人在提洛的阿波罗岛(Apollon's island of Delos)的涤净仪式,那么,他将会极大地误导我们对雅典的认识,并由此误导我们对伯罗奔尼撒战争的认识。这次涤净仪式是由"某个神谕"安排的。这一提洛节日的原初形式居然是由荷马来证明的(III. 104)。

德摩斯提尼(Demosthenes)在派罗斯(Pylos)(或斯法克特里亚[Sphakteria])取得了雅典人的胜利,伯拉西达(Brasidas)则向色雷斯(Thrace)胜利进军,两者的胜利决定了战争第一部分的结束。在近乎这一节的开头部分,德摩斯提尼就向其率领的重装步兵发表演说。在当时相当严峻的(甚至可以说绝望)局势下,德摩斯提尼激励他们充满希望并且不要太过关注于机运的算计。德摩斯提尼没有提到诸神(IV. 9-10)。事后证明,德摩斯提尼的策略非常成功。斯巴达人如今想要停战并缔结和约,以便雅典人能遣返他们所隔离的斯巴达人,而且想要派使者去往雅典。在对雅典公民大会的演说中,这些使者避而不谈是斯巴达人还是雅典人挑起了战争——即破坏了和约(IV. 17-20);这些使者自然也没有提到任何神祇:阿波罗曾应许会帮助伯罗奔尼撒人,不论他们是否向他祈求(I. 118.3,II. 54.4)。雅典人赢得了一场辉煌的胜利,这主要归功于克里昂。没有任何人说到,斯巴达人派使者到雅典这件事曾要求过或征得了神谕的批准。

在写到伯拉西达的远征之前,修昔底德说到三个故事,这三个故事对我们当前的目的而言特别值得注意。第一个就是泛西西里人在

革拉(Gela)的集会,修昔底德在集会的高潮时引用了赫摩克拉特(Hermokrates)的演说(IV. 58-64)。赫摩克拉特提醒其同胞注意来自雅典人的危险迫在眉睫:雅典人计划来到西西里,不是为了帮助西西里人的伊奥尼亚亲戚抵抗多利亚人(Dorians),而是为了攫取整个西西里的财富。赫摩克拉特没有因雅典人的欲望而谴责雅典人,这种欲望在人性中普遍存在。赫摩克拉特完全闭口不谈诸神,因而默默地期待着雅典人在米洛斯(Melos)的论辩。第二个故事是伯拉西达通过一场巧妙的演说把雅典的盟友阿坎苏斯人(Akanthians)成功地拉向斯巴达人一边(IV. 85-87)。伯拉西达把斯巴达人刻画成解放者——他们把希腊从雅典的奴役下解放出来,并且消除了阿坎苏斯人对斯巴达人的恐惧——害怕斯巴达人会滥用其胜利。伯拉西达告诉他的听众说,他已经从斯巴达的统治者那里得到了最最郑重的誓言:对于斯巴达人的诚信,还有比这更为有力的证据吗?此外,伯拉西达还呼求阿坎苏斯大地上的诸神和英雄们作为证人,从而反驳了阿坎苏斯人可能提出的观点——即斯巴达人无权使用武力把阿坎苏斯人从雅典人那里解放出来:强迫阿坎苏斯人自由以及为了武力解放整个希腊而贡献自己的力量,这并非不正义。第三个故事是雅典人对狄里昂(Delion)——一个接近波奥提亚(Boiotia)和阿提卡边境的阿波罗神庙——的占领和筑防。波奥提亚人的领袖帕冈达斯(Pagondas)对其军队发表演说,告诉他们,雅典人非法占领的神庙所属的神祇会支持波奥提亚人,并且波奥提亚人此前的献祭也将有利于波奥提亚人(IV. 92)。雅典指挥官希波克拉特(Hippokrates)在对其军队的演说中则完全闭口不谈诸神和神圣物(IV. 95):我们也不能期待别的。这场战役当然以雅典人的惨败而告终。雅典人对圣所筑防并住在里面,这些不虔敬的行为使得波奥提亚人想当然地坚决要求雅典人应当在索回死者之前撤离神庙。在接下来的辩论中,雅典人宣称,他们那些被指控为不虔敬的行为是无意为之,即便是那个神庙所属的神祇也会宽恕他们的(IV. 98.6)。

伯拉西达到达托伦涅(Toronte)时,组织了一场公民会议,并向他们说了自己先前对阿坎苏斯人所说的同样的话(IV. 114.3-5),不

过,伯拉西达对托伦涅人的演说只是被转述(reported)而不是被引用的(quoted)。对于伯拉西达的修辞能力,修昔底德不必进一步地证明了。此外,伯拉西达在阿坎苏斯的表现已经为他在那些犹疑的雅典盟邦之间建立了足够的声誉。最后,我们不能排除这一可能:斯巴达官方可能并不完全赞同伯拉西达以他们的名义订立誓约(IV. 108.7;比较132.3)。在对这场致托伦涅人的演说的转述中自然也没有提到诸神。让我们回想一下先前两个相似的例子。在《战争史》I. 72-78中,修昔底德首先转述然后引用了雅典人在斯巴达的演说:在转述中没有提到诸神,但在引用的演说中则提到了诸神;这使得当时发表的四个演说中,只有阿基达摩斯的演说闭口不谈诸神。在《战争史》II. 88-89中,修昔底德首先转述然后引用了佛米奥对雅典军队的演说;但是与伯罗奔尼撒人的指挥官相反,佛米奥却没有通过惩罚的威胁来强化自己的演说(II. 87.9)。

由于伯拉西达的胜利,斯巴达人和雅典人签订了休战协议。休战协议的第一条就是关于皮西亚的阿波罗神庙(Pythian Apollon)和神谕的(IV. 118.1-3)。庄严宣誓的所谓尼基阿斯和约也依照同样的条目顺序(V. 17结尾-18.2)。

在第五卷的开篇,修昔底德讲到,雅典人纠正了他们在涤净提洛岛时的一个失误,他们因这一失误而负罪。紧接着就是安菲波里斯(Amphipolis)之役,伯拉西达率领伯罗奔尼撒人及其盟友,克里昂则率领雅典人;此次战役导致雅典人的惨败;双方的领袖都被杀。伯拉西达在战前对其部下发表了演说,修昔底德引用了这一演说,其中没有提到诸神或神圣物(比较V. 10.5);另一方面,伯拉西达还安排了一场对雅典娜的献祭仪式(V. 10.2)。我们注意到,克里昂的演说却没有被转述,更别说被引用了。克里昂太过专注于"观察",专注于观察伯拉西达军队的行动,以至于无暇演说(V. 7.3-4,9.3,10.2):在一位斯巴达人和这位最重要的雅典民众领袖的行为上产生了匪夷所思的逆转,有点相当于派罗斯之战的喜剧化。安菲波里斯的公民在伯拉西达死后赋予他英雄般的荣誉。两位指挥官的阵亡增强了斯巴达和雅典的主和派势力。为了在斯巴达实现和平,德尔斐祭司的合作非常

重要。这并不一定与阿波罗在战争一开始的应许——阿波罗曾答应帮助斯巴达人,无论他们是否向其祈求——相矛盾,因为这唯一一个有关战争的神谕在战争持续了27年之后经证明是真实的(V. 26.3):神并没有应许斯巴达人在"第一场战争"中会胜利。这并不是说停战或和平在当时极为有利于斯巴达人。

在伯拉西达最后的演说(V. 9)和第五卷结尾部分的米洛斯对话(V. 84以下)之间,没有引用的演说而只有一些转述的演说或只是提到它们。但是,其中提到了诸神和神圣物,或许可以数一下其中地震的次数(V. 45.4,50.5),也提到了那些致使斯巴达人中断军事行动的不祥祭祀(V. 54.2,55.3,116.1)。但雅典人当然也服从了德尔斐神的神谕(V. 32.1)。最重要的是,修昔底德清楚地说到斯巴达人在战前吹笛并不是"为了神圣者(the divine)的缘故"(V. 70)。

我们易于发现,修昔底德在对内战的报道中提到了"神圣法"(III. 82.6,比较II. 53.4),在米洛斯人与雅典人的对话中提到了诸神,这些是修昔底德著作中就诸神而论最重要或最具启迪的陈述。我们更要认识到,米洛斯对话的神学只具有次要的重要性;话题是由雅典人提出来的,仿佛还是顺带说起的。米洛斯人为了向雅典人表明自己所抱的一线希望,就提醒雅典人机运在战争中的作用:就机运来说,鉴于米洛斯人的正义,他们相信"神圣者"(to theion)不会不利于他们——何况斯巴达人会为耻辱所迫来援助米洛斯人。雅典人回答说,他们雅典人能够指靠"神圣者"的庇佑,因为他们自己的行为并未越出人类对"神圣者"的认识或信仰的界限,因为雅典人(亦或所有明智的人群)相信,他们自己明白关于"神圣者"的通常看法并且也深通人性,也就是说,他们雅典人清楚,强者生性就要统治弱者并因此必然永远统治他们。因此,米洛斯人抛下了这个话题并仅仅谈及他们显见的或属人的希望,也就是他们从自己与斯巴达的关系中看到的希望。我们注意到,米洛斯对话中没有提到"诸神"而只有"神圣者",而后者比"诸神"更空泛且更含混。修昔底德以自己的名义说到不同于"神圣者"的"神圣法";但正如神圣者的情况一样,关于神圣法,修昔底德同样没有说明这些措辞的准确含义。修昔底德无疑反对违反神圣法的

行为,但他克制住自己,没有就雅典使者在米洛斯陈述的雅典人的神学发表评论。

第六和第七卷是修昔底德对西西里远征的报道,它们与米洛斯对话之间的关系就如同他对雅典瘟疫的报道与他笔下的伯里克勒斯葬礼演说之间的关系一样。修昔底德在对西西里的考古中,暗示说,关于基克罗普斯(Kyklopes)和其他事情的说法都不可信(V. 2.1-2)。与西西里远征有关的第一项重大事件就是修昔底德引用的尼基阿斯(Nikias)和阿尔喀比亚德(Alkibiades)在雅典公民大会上进行的那场论辩;尼基阿斯有两个演说,阿尔喀比亚德有一个。回顾整个著作,角色之间似乎有一个逆转,尼基阿斯警告雅典人不要为了不明确且遥不可及的东西而冒险(V. 9.3),就像雅典人曾经警告米洛斯人那样;不同的是,米洛斯人没有或者至少不是以雅典人那样的方式,对远方充满爱欲(V. 13;比较24.3)。不过,尼基阿斯不如阿尔喀比亚德那么机敏灵活;尼基阿斯在论辩中败下阵来,其败阵方式类似于他本人(或他的同道)在那场关于派罗斯的论辩中被克里昂击败。无论尼基阿斯还是阿尔喀比亚德,都没有提到诸神,但阿尔喀比亚德提到了责成雅典人帮助其西西里盟友的誓约(V. 18.1;比较19.1)。尼基阿斯最后的话大意是说,这次远征的命运将取决于人所不能掌握的机运而非人的深谋远虑(V. 23.3)。人们就依照明智并因而一向好运的尼基阿斯的建议进行远征筹备,就在这时,不知是谁破坏了矗立于神庙和私人住宅前面的赫尔墨斯神柱(Hermai);这起事件连同其他不虔敬的事件均被视为远征之恶兆,甚至被视为早已确立的民主政制的恶兆;阿尔喀比亚德和许多人都遭到了强而有力的怀疑。尽管如此,阿尔喀比亚德还是和尼基阿斯一起率领着远征军出发了;与雅典人已经拥有的业绩相比,他们对未来的事业抱有最大的希望(V. 31.6)。这种希望并非与虔敬无关;备战启程的筹备事宜都安排妥当时,还举行了传统的祈祷和奠酒仪式(V. 32.1-2)。叙拉古公民大会上的辩论正如雅典公民大会上的辩论一样,也没有提到诸神。这种沉默是不是由于神柱被毁的未解之谜及类似的渎神事件所蒙上的阴影呢,很难说。

如今,阿尔喀比亚德由于涉嫌渎神而被起诉并被召回雅典,与此

相比,雅典人(除尼基阿斯之外)到达西西里之后所遭受的极大失望(VI. 46.2)经证明只是微不足道的。雅典民众反对阿尔喀比亚德,这种行为使得或迫使修昔底德讲述了哈摩狄乌斯(Harmodios)和阿里斯托基顿(Aristogeiton)弑杀僭主的真实故事。我们特别注意到两件事情:庇希特拉图(Peisistratos)及其家族的僭主统治总体上是温和而守法的,并且尤为虔敬;希庇阿斯(Hippias)是其父庇希特拉图死后真正的僭主,他逃过一难,后来被斯巴达人和一些雅典人从雅典放逐,数年之后,他在波斯王那里寻求避难,并且还在马拉松(Marathon)战役中为波斯而战(VI. 54.5-6,59.4),这在某种意义上预示着泰米斯托克勒斯后来的命运。

在第一场战役中,尼基阿斯击败了叙拉古人,尼基阿斯战前提醒他的士兵们说,他们对敌人具有军事优势,借此来鼓舞士兵们:敌军在见识上逊于尼基阿斯的军队(VI. 68.2,69.1)。尼基阿斯无需提到诸神并因此也没有提到它们。这一点与下面这个事实极为一致:两军在战前都由预言者举行了通常的献祭(VI. 69.2)。这场战役伴随着电闪雷鸣和狂风暴雨——这一现象增加了那些毫无战斗经验者的恐惧,而那些更为老练的人只把它们看作节气的作用而已(VI. 70.1):经验减少了灵异之事的恐惧效果。赫摩克拉特在叙拉古人大会上的演说一扫叙拉古人因失败而产生的沮丧情绪,修昔底德转述了这一演说,这一转述并没有漏掉其中一次明确地提到诸神(VI. 72)。赫摩克拉特还是在卡玛林纳(Kamarina)的集会上的叙拉古代言人,集会上交战双方都要求那些尚属中立的西西里人帮助自己;雅典发言人有一个别致的名字欧菲摩斯(Euphemos,意指"好名声"——[译注])。两个演说都是被引用的并且都闭口不谈诸神。在斯巴达举行的反雅典城邦大会上,阿尔喀比亚德成功地使斯巴达人信服了一个全面策划的反雅典政策和战略的正确性,同时也使他们信服了他对自己的叛国行为所做的绝佳辩护。阿尔喀比亚德的演说也是被引用的并且闭口不谈诸神;它之被引用以及它之所以闭口不谈诸神都出于同一个原因。正当斯巴达和科林斯的救兵去往叙拉古时,雅典人在叙拉古的局势看起来非常有利:尼基阿斯非常有希望。但斯巴达人遭遇了唯一一场小事故,

即他们不得不中止其已经对阿尔戈斯(Argos)发动的军事行动,起因是一场地震(VI. 95.1)。在我看来,第六卷不仅有许多引用的演说,也有不少转述的演说。

第七卷可以说带来了突转(peripeteia):[①]叙拉古战争的领导权从半斯巴达天性的雅典绅士尼基阿斯手中转移到了更为大胆的斯巴达指挥官吉利普斯(Gylippos)和叙拉古指挥官赫摩克拉特手中(比较,如VII.3.3和8.3)。雅典人在西西里的局势变得严峻了;尼基阿斯被迫向雅典写信迫切要求增兵和补给。随信还捎去了口信,除此之外,与节录的波桑尼亚和泰米斯托克勒斯致波斯王的信函(I. 129.3,137.4)相比,这封信更像一个被引用的演说(VII. 8.1-2,10-15)。尼基阿斯毫不犹豫地告诉了雅典人他对他们的"劣根性"(difficult natures)的看法(VII. 14.2和4)。在西西里发生的命运逆转类似于在派罗斯发生的命运逆转:雅典的海军力量不再占优势时,反雅典同盟的海军力量则增强了(VII. 11.2-4,12.3)。诸神和神圣物没有被提及——起码没有明确地被提及。因为,斯巴达人实力之所以得以最大的增强是由于他们现在认为,破坏和约的是雅典人,而在第一场战争中,挑起战事的毋宁说是斯巴达人;因此,斯巴达人认为他们在第一场战争中像派罗斯那样的厄运是应当的或合理的(比较VII. 18.2);斯巴达人相信,战争中的好运与厄运取决于交战双方的正义或不正义,亦即取决于诸神关于正义的法则。修昔底德把这种看法归于斯巴达人,但并非偶然的是,这种看法几乎是紧跟于他所引用的尼基阿斯的信函;这也是一种尼基阿斯式的看法。

阿尔喀比亚德极力鼓吹的军事行动开始极大地损害雅典人,尽管当时雅典人所遭受的危害与小邦米卡列苏斯(Mykalessos)在色雷斯雇佣军手中所遭受的灾难相比微不足道,雅典付薪给这些雇佣军并因为财政问题而把他们遣送回国了。然后,叙拉古人借由海战战术的革新而在一场海战中确凿无疑地击败了雅典人;这就是战争的转折点

① 悲剧中的"突转"常伴随着对人的"发现"(anagnōrisis),见亚里士多德《诗学》1452a-1452b。——译注

(VII. 41)。德摩斯提尼率领的第二支雅典远征军到达了,当时雅典人的局势似乎因此而得到了极大的改善。德摩斯提尼试图立即赢得一场决定性的胜利或者立即筹备率雅典军队回国,而这些大胆的计划首先就被敌军的抵抗打乱了。其次,雅典指挥官之间和军队里面有分歧存在:雅典人似乎没有一丝希望了。德摩斯提尼赞成立即返回雅典。在举行的商议中,尼基阿斯无法像德摩斯提尼那样坦诚,因为他正与那些有钱有势的叙拉古人进行秘密协商,叙拉古人像他自己一样,渴望迅速结束耗资巨大的战争;尼基阿斯仍抱一线希望。尼基阿斯因而反对德摩斯提尼的提议。尼基阿斯之所以如此是因为他对雅典人的劣根性的看法:那些现在大声喧嚷要立即撤回雅典的士兵们,一旦撤回到雅典之后,就会再次处于民众领袖的影响之下,这时,他们就会说雅典将军们受了敌军的贿赂:尼基阿斯个人宁愿"私下地"(privately)即并非不正义地死于敌手,也不愿不正义地死在雅典人手中。尼基阿斯并没有考虑到这一事实:他不正义的死亡将促成雅典军队的得救。德摩斯提尼和尼基阿斯之间的争辩(VII. 47 -49.3)是修昔底德著作中诸篇转述的演说之中最为引人注目的争辩。尼基阿斯的演说并没有表达出他自己的想法,修昔底德清楚地说明,尼基阿斯所抱的希望使他自己不能完全坦诚。尼基阿斯坚持自己的观点,因为他受到的限制来自他对叙拉古人的关系所寄予的希望,而非来自他对雅典人报复的恐惧,最后他的观点胜出。雅典人迟延撤退完全是由于尼基阿斯。但是,整支军队从海路撤退的所有准备工作都就绪时,发生了一场月食。因此,大多数雅典人,尤其是过分相信占卜之事的尼基阿斯自己,要求进一步推延撤退:尼基阿斯根据预言者的解释决定,在三个九天过后才能讨论撤离日期(VII. 50.4)。

叙拉古人在此期间赢得了一场辉煌的海战胜利,几乎断绝了雅典人从叙拉古海港撤退的道路。雅典人因此变得更加沮丧,并且对整个远征更加悔恨不已。在孤注一掷地冲破叙拉古人的封堵之前,尼基阿斯把自己率领的所有士兵召集在一起,并向他们发表了演说,他在演说中表明,考虑到机运在战争中的特别力量,他们仍然有希望。尼基阿斯的演说伴随着敌军指挥官对其部下的演说:他们(敌军)有更坚实

的理由充满希望,而雅典人则不得不完全指望命运(VII. 61 -68)。这两个演说均是被引用的,其中都没有提到诸神和神圣物,不过,由于雅典人的处境极度危险,尼基阿斯不得不向每一位战船的指挥官发表演说,除了说到其他事情外,尼基阿斯还要求他们感念祖先的神祇(VII. 69.1 -2)。接下来的战斗无比激烈,雅典人试图冲破敌军舰队封堵,但徒劳无获。那些无法登船作战的雅典人被迫成为这场生死之战的观众。他们从自己碰巧所在之处观看到局部战事,并对此反应强烈,这限制了他们的表现:当他们看到自己人击败敌人时,他们就备受鼓舞并向诸神呼求;在相反的情况下,他们就备感沮丧并且显然也不想向诸神呼求(VII. 71.3)。一旦希望消失,虔敬就消失(比较,亦 VII. 75.7)。雅典人的灾难使他们没有向自己的众多死者履行惯常的关爱,甚至没有要求胜利方退还雅典人的尸体(VII. 72.2):这与伯里克勒斯发表其葬礼演说时的情景形成了强烈对比。由于赫摩克拉特的计策,雅典人撤入西西里内陆的计划变得难以施行并最终不可能了。赫摩克拉特之所以想到这一计策,是因为叙拉古人拒绝在当晚继续作战:他们碰巧要庆祝一个纪念赫拉克勒斯(Herakles)的节日(VII. 73.2 -74)。修昔底德已经尽可能充分地描写了雅典将士们的悲惨结局——这是一个难以描述的事件。

就在这个悲惨结局之前,尼基阿斯向其部下发表了一个充满激励之词的演说。修昔底德完整地引用了这一演说,而且这也是其著作中最后一个完整引用的演说。仍旧充满希望的尼基阿斯激励自己的士兵要抱有希望。尼基阿斯真诚地宣称:尽管他自己已经对诸神履行了惯常的职责并始终对人正义而谦恭,但他的身体状况比他的同志们更糟糕。雅典人或许因为他们的远征而激起了神的嫉妒,但他们已经为此遭受到足够的惩罚;如今他们应该得到神的怜悯而不是神的嫉妒(VII. 77.1 -4)。尼基阿斯的神学明显不同于——而且还对立于——雅典使者在米洛斯所陈述的神学。根据修昔底德自己的看法,尼基阿斯本应得到一个比他所承担的更好的命运,因为他比修昔底德的所有其他同代人都更加致力于践行那些为法律所赞赏并支持的德性(VII. 86.5)——不同于另一种或许更高的德性——但他的命运反驳了他的

神学。几乎没有必要再说,雅典人在绝望地撤入西西里内陆之时伴随着电闪雷鸣和狂风暴雨,这种节气现象被雅典人解释成预示着将要来临的灾难(VII. 79.3)。

修昔底德的神学——如果可以这么说的话——在于尼基阿斯的神学和米洛斯的雅典使者的神学之间的(亚里士多德意义上的)中和(mean)。

最后的第八卷是反高潮的(anticlimactic)。这个词的意思明显取决于高潮(climax)的特征,亦即首先取决于卷六至卷七的特征,其次取决于整部著作的特征。有人貌似有理地认为,第八卷的特性及在于其未完成性,可能是因为修昔底德在得以完成其著作之前就去世了。但这不过是一个貌似有理的假说而已。第八卷的特性必须根据这部著作内容的特性来理解。这部著作最显著的特性就在于,它完整地引用了那些角色们的言辞并将这些言辞与对事行的报道和那些被转述的言辞编织在一起。在第八卷中找不到完整引用的言辞。第五卷中的一大部分也有同样的特征:《战争史》V. 10-84。这一部分缺乏引用的言辞,这强化了米洛斯对话的威力与影响(V. 85-112),强化了对西西里远征的报道(VI-VII)。第八卷中也缺乏引用的言辞,这是否更加强化了这种威力和影响呢?让这个疑问也仅仅作为一个貌似有理的假说吧。这么做起码能够使我们避免冒下面的危险:把一个绝大多数人都认可的貌似有理的假说误当作一个得到证实的真理。

因为雅典人及其敌人各自都保持着自己的天性——雅典人的热情迅疾,其敌人的谨慎迟缓——,尽管发生了西西里的灾难,雅典人还是能建立起一支全新而强大的军队并保护帝国最广大的地域。雅典人在得知他们在西西里的灾难之后,最初亦迁怒于那些占卜者和预言者,因为这些人曾使他们更加坚信自己将有希望征服西西里。但在这之后,雅典人的反应则是主张节俭和中道,并且采取了一种长者统治。有人或许会怀疑,如果雅典人的敌人内部没有摩擦或纷争的话,雅典人的所有努力是否对他们还有任何用处。在阿尔喀比亚德的煽动下,阿提卡的一块重要地区被斯巴达王阿吉斯(Agis)率领的军队永久占

领了,而阿吉斯是——或说成了——阿尔喀比亚德的死敌。阿吉斯因控制着一支斯巴达军队,故而在斯巴达的势力增强了,并因而激化了或引发了与其他斯巴达当权者的不和。阿尔喀比亚德因此不得依靠其他斯巴达当权者的支持(VIII. 5.3 -4,12.2,45.1)。但是,拯救雅典的还有敌军联盟中的另外一项分歧——听起来或许难以置信——,这项分歧也是由那个被雅典判以死刑的阿尔喀比亚德造成的。雅典人在西西里的失败使波斯王(此外还有他的提萨佛涅斯总督)和斯巴达人成为雅典帝国在小亚细亚地区及其附近诸岛屿事实上的或可能的继承人。提萨佛涅斯(Tissaphernes)想要把那些以前为雅典所支配的丰富财源用于波斯王的军队。这一事态自然产生了斯巴达—波斯同盟——由阿尔喀比亚德强力推动。当战争依旧如火如荼时,萨摩斯岛上的民众在雅典人的帮助下起身反抗他们的寡头派公民同胞,杀死或驱逐了他们,并没收了他们的财产(VIII. 21)。此外,当战争仍旧拖拖延延时,伯罗奔尼撒人感到,他们与提萨佛涅斯之间的条约所赋予他们的东西要少于他们有权期望得到的;因此,双方签订了一个新的同盟条约。斯巴达长官变更,这使得斯巴达与波斯之间的冲突公开化。正在与提萨佛涅斯进行商谈的斯巴达人发现,斯巴达与波斯的那两个条约不可容忍:它们恢复了波斯王对他本人及其祖先曾经占领的国家的一切权利,尤其是希腊人曾经从波斯统治之下解放出来的所有希腊领土。提萨佛涅斯变得愤怒,并且不愿继续支付他已经花费在伯罗奔尼撒海军上的巨额薪金。恰在此时,阿尔喀比亚德意识到自己被迫要向提萨佛涅斯寻求庇护,以使自己免遭斯巴达众多强敌的迫害。阿尔喀比亚德果断地加入了提萨佛涅斯这一方,反对斯巴达人。阿尔喀比亚德成了提萨佛涅斯在所有事务上的导师——特别是关于中道:提萨佛涅斯应该削减付给伯罗奔尼撒水手们的薪金,因为高薪会使他们滋生事端并弄垮自己的身体(VIII. 45.1 -2)。因恣肆(hybris)和放纵而臭名昭著的阿尔喀比亚德竟成了教导中道和节制的先生:如果这还不是修昔底德著作中所记录的最伟大或最动人的突转的话,那它必定是最令人讶异的突转。那位古代评论者对修昔底德报道的基隆

(Kylon)事件有一个观察(I. 126.2 以下)——这里狮子在大笑[①]——，这个观察起码也同样能用于阿尔喀比亚德适时的变节。

阿尔喀比亚德在政治上传授给提萨佛涅斯的最重要教导是，既不要让伯罗奔尼撒人也不要雅典人取胜：一个分裂的雅典才易于被波斯所操控。如果波斯非要在这两个希腊政权中择其一的话，它应当选择雅典，雅典对波斯构成的威胁要小于伯罗奔尼撒人。阿尔喀比亚德以这种方式同时筹划与雅典人重修旧好。因为，阿尔喀比亚德认为假如提萨佛涅斯看上去成了他的朋友，雅典人或许会向他求助。但是这个方法需要把雅典政制从民主制变更为寡头制：不要期望波斯王会对一个民主政制抱有任何信任。这个计划——即召回阿尔喀比亚德，废除民主制——争得了那些极有势力的雅典人的支持。民众本来反对这个计划，但由于有望得到波斯王支付的薪金，故而也变得沉默了。与阿尔喀比亚德的阴谋相关但又有些无关的是，在萨摩斯岛上的雅典军队的最上层中间逐渐形成了一个反对民主制的阴谋，于是造成整个军队都赞成废除民主制并召回阿尔喀比亚德。萨摩斯岛上的雅典人向雅典派遣了一个以皮山大(Peisandros)为首的使团。召回阿尔喀比亚德的意见在雅典遭到了相当多的反对，但其理由完全不在于阿尔喀比亚德已因渎神罪而被判以死刑这一事实。但是，反对者无法提出另外一个可以拯救雅典的选择。皮山大就此清楚地告诉他们说，除非把政府变得更为寡头否则“没有办法”(VIII. 53.3)。皮山大的发言——大致有六行——是第八卷中唯一一个直接引用的言辞。这并不是说，它就是最后一卷书中修昔底德笔下角色最为重要的一个发言。但它无疑强调了这一卷最为显著的特点，特别是当我们同时看到本卷竟没有引用阿尔喀比亚德的演说时：正如之前说明的那样，本卷是反高潮的。有人或许会注意到，本卷相对较多地完整引用了盟约(VIII. 18,37,58)，而完全没有完整引用演说，二者形成很大反差。

---

① 古代评论者在第一卷的结尾部分说到“here the lion laughed”，强调了基隆故事的反讽效果。——译注

除阿尔喀比亚德之外,那些一心只想要寡头制的雅典人(假如他们并非完全对阿尔喀比亚德不利的话)在雅典以及雅典帝国内所有他们力所能及的地方都建立了寡头政制。但是,雅典的诸盟邦或属邦更想要的是从雅典独立,而不是寡头政制。雅典此时建立的政制是"五千人"政府,他们是那些最能靠他们的财产和自己的力量来帮助城邦的人。这意味着,实际上只有寡头派成员才有权利参与政府和施行暴政。在皮山大的建议下,实际上的政府只属于五千人中的四百人。这种政制在雅典的建立是一项了不起的成就,是最有能力和最卓越的雅典人中的一些人的杰作。寡头统治人自然通过向诸神祈祷和献祭来稳固他们的统治(VIII. 70.1)。寡头政治人变更了民主制的众多规定,但并未召回那些被流放者,以便人们不至于要求特别召回阿尔喀比亚德。寡头政治人试图与阿基斯展开和谈;他们的目的在于与斯巴达而不是与提萨佛涅斯达成和平。但是他们一无所获。此外,萨摩斯的雅典军队推翻了萨摩斯的寡头政权。民主派领袖们通过最有力的誓言迫使士兵们尤其是其中的寡头分子接受民主统治并且继续对伯罗奔尼撒人的作战(VIII. 75.2)。民主派领袖们赞成召回阿尔喀比亚德及其可能带来的后果:与波斯王结盟。萨摩斯的士兵大会接受了这个提议,结果,阿尔喀比亚德加入到这个岛上的雅典人中间。阿尔喀比亚德对这个士兵大会发表了演说,这一修昔底德转述的言辞极尽其能事地夸夸其谈支持阿尔喀比亚德及其政策的理由(VIII. 81.2-3)。阿尔喀比亚德随即被选为将军,与此前的将军们共事。阿尔喀比亚德如今能够利用他声称的或事实上的对提萨佛涅斯的影响力来威慑雅典人,也能利用他对雅典军队的威信来威慑提萨佛涅斯了。在这一严峻的局势下,阿尔喀比亚德似乎第一次像其他人一样有益于自己的祖国:他阻止了萨摩斯的雅典人一项考虑不周的计划——他们企图驶离该岛直击比雷埃夫斯港(Peiraeus)。实际上,当时除阿尔喀比亚德之外没有人能够控制这些民众。阿尔喀比亚德废除了"四百人"统治而保留了(或更确切地说是恢复了)"五千人"统治。就在此时,当雅典最尖锐的内部冲突激烈进行时,雅典人在与城邦最为接近的地方遭受了一场严重的海战失败;局势甚至比起西西里

灾难之后时更加严峻。[①] 但是，雅典人再次表现出了他们固有的勇气和坚韧。“五千人”亦即重装步兵的统治牢固地建立起来了。那时，在修昔底德一生中，雅典人第一次有了一个好政制：一种寡头制与民主制的混合政制。随着这场惨痛但确富有教益的革命，阿尔喀比亚德同时被正式召回（VIII. 96－97），因而同时也恢复了雅典得救的希望。这个希望化为了泡影，正如修昔底德说到的其他希望那样化为了泡影，但却不是因为阿尔喀比亚德的过失。色诺芬在《希腊志》（*Hellenika*）中讲述了这一希望是如何化为泡影的。修昔底德并未明确指出的是，在修昔底德一生中首次出现的这个好的雅典政制与阿尔喀比亚德无可置疑的统治地位之间似乎有某种联系。

① 指优波亚（Euboea）失陷，见《战争史》VIII. 95－96。——译注

修昔底德的文风*

冯雷(John H. Finley) 著
陈开华 译 李致远 校

现在,我们从修昔底德的叙述转向他的文风,尤其要讨论的问题是:修昔底德的写作风格多大程度上代表了雅典人。第 2 章已经表明,①这一问题对我们评判《战争史》甚为重要,而这很大程度上是由于讲演的次数及其重要性。譬如,即使我们可以相信,葬礼演说的风格大致上就是伯里克勒斯(Pericles)本人的风格,但是,要是我们认为这种风格是捏造的,那么这演说对我们而言就会有一种相当不同的价值。毋庸置疑,看作者说的是不是老实话,其文风并不是唯一甚或主要的因素。在人们对这一时代的印象中,演说所表达的观点、论证形式、具体观念与策略至少同等重要。不过,要是从宽泛意义上理解演说的内容,我们已经看到有观点认为修昔底德基本可靠。无疑,在修昔底德笔下,雅典演说者实际发表演讲时多次大量使用和表达了当时广为人知的论证和观点,这太令人惊讶了。毫无疑问,在编撰《战争

* 译自 John H. Finley,《修昔底德》(*Thucydides*, The University of Michigan Press, 1963)第 7 章,页 250 - 288。原题为 *The Style of Thucydides*,根据本文语境,style 一词狭义上译为"文体"(文体一词多指规则化、模式化的文章样式和类型),广义上译为"文风"或"风格"(含有文体的意思,还包含文章的气韵、节奏、色调、性情等个人化因素)——中译编者注

① 指《修昔底德》一书第 2 章,见前注,后同。——中译编者注

史》时，修昔底德似乎有意重温那个时期——它给人留下的最初和最重要的印象就是智术师派的现实主义思想；修昔底德本人也感觉到那种现实主义思想的特殊影响力，并因此可能在自己的演说中过分强调这一思想。尽管这种看法颇有争议，但事实上，智术师派本身就是一种普遍情绪的征兆并因此赢得声名，正是这一事实足以确证修昔底德的准确性。总之，只是关乎演说的内容来说，就不必再现人们对以前的世界所说过的东西，即便修昔底德曾生活在那个世界，并且战争结束写书时也再现过那个世界。

然而，关于修昔底德的文风，可以想象，人们的判断可能各不相同。当代最著名的古代修辞评论家布拉斯（Friedrich Blass）事实上认为，《战争史》中伯里克勒斯的三次讲演所刻画是伟大政治家心灵的真实肖像，而不是伯里克利本人演说术的真实面貌。[①] 这一判断背后的逻辑基本如下：修昔底德一生对风雅散文（artistic prose）特别是修辞散文（oratorical prose）的兴致渐渐高涨，尤其是他精妙的对衬体（antithetical style），很大程度上归功于智术师高尔吉亚（Gorgias）。高尔吉亚于公元前 427 年才来到雅典，即伯里克勒斯逝两年之后，这三篇讲演的文风过于复杂，通常不能为了实际目的而随时使用（更不用说在前四卷所涵盖的早期文风）。因此，我们必须将修昔底德的文风看作修昔底德本人特有的东西，完全是他捏造的东西，极大程度上是他笔下的演讲者嘴里的时代错误。另外，还有其他一些理由用以支持这一信念：很显然，古代史家们笔下的演讲，目的在于展现他们的作品作为一个整体在艺术上的统一性，而非再现任何一个演说者的风格，这是他们的规则——也就是说，在这一方面，古代史家们更靠近荷马或悲剧作家，而非现代的历史写作。

这些理由都很有分量，尽管有人在此会争辩说：这些理由导出的结论似乎在很大程度上并不正确，然而，这些理由毫无疑问仍然包含了真理的一个尺度。这尤其体现在最后一个论证中，即包括修昔底德在内的古代史家们，他们笔下的讲演都采用一种统一的风格贯穿于整

① Friedrich Blass，《古代雄辩术》（Die attische Beredsamkeit，Leipzig，1887）卷 I，页 34。

部作品。无疑,修昔底德通常并不是通过改变自己文风和用法来刻画笔下的演说者,而是机智地藉由每个演说者所表现态度与推理风格来刻画他们的性格特点。无疑,修昔底德把鲜亮而难忘的措辞归于某些人,在葬礼演说中,这些措辞显然归于伯里克勒斯。另外,克里昂(Cleon)在米提列涅(Mytilenean)争论中的激愤,在一定程度上反映了修昔底德言语的狂澜(wild flow),这和狄奥多图斯(Diodotus)的慎重推论形成鲜明的对照。不过,这些例子只是表明,修昔底德不时把他惯用的方法推进一步,以便在其句子结构中反映出演说者的心性品质。恰好有另一个例子可以说明这点,在卷一中,愤怒的斯巴达监察官斯森涅莱达斯(Sthenelaidas)的演说极其简明扼要,在此,修昔底德抓住了斯巴达人的简洁特征。不过,在很大程度上,这一规则认为,修昔底德借以区分自己笔下演说者的主要途径是这些演说者的论证模型(cast)。修昔底德提到的许多人实际上以他们自己的方言发表演说,而且他对这一事实的忽略可以作为他整个写作的一个象征,对此,我们也许没有必要一再重复。阿里斯托芬(Aristophanes)常常使用地方方言,在他看来,任何现实主义的结果显然都应该是喜剧。因此,言归正传,我们在这里无需讨论修昔底德想要在自己的文风中反映演说者真实口音。我们只是表明,修昔底德在流放(公元前 424 年)之前,对于雅典的政治与政治演说术,已经获得了主要的甚至更好的独到印象,并且不可避免地在文风和思想上始终坚持前些年获得那些看法,直到最后。

不过,在讨论这一复杂(就更广泛地评判《战争史》而言)而关键的问题之前,有必要就修昔底德的文体本身稍做说明。人们常常肯定地认为,希腊文学中最优秀(par excellence)的典范就是所谓的对衬体(antithetical style),它与朴素体和回环体(periodic style)相对立。最早的希腊语散文作家们和其他语种的作家一样,发现容易处理的既非次要的东西也非重要的东西。他们几乎完全用一系列简短而独立的句子来写作,即所谓的λέξις εἰρομένη或诗行体(linear style)。为了强调和衔接,他们常常从一个句子过渡到下一个句子时重复一个重要的字词。希罗多德的前辈赫卡忒乌斯(Hecataeus)就

有一个句子表明了这两点。“米利都的赫卡忒乌斯如是说，我所写的下列事情，在我看来是真实的。因为，在我看来，希腊人的故事繁多而荒谬。”(Hecataeus of Miletus speaks thus. I write the following things as they appear to me to be true. For the stories of the Hellenes, as it seems to me, are many and absurd.)(Fg. 1 [Jacoby].)赫卡忒乌斯的句子简短，在两个独立的句子中，他想要表达的真理与他耳闻的错误之间形成对照；在这两个句子中，他重复了同一个短语，以强调自己的判断。而希罗多德的句子，尽管通常更冗长、更详细，但也常常遵循同样的方法，特别是从一个句子到另一个句子时也重复某个字词——例如，希罗多德作品的开头：“阿尔歌斯在今天通称为希腊的地区中，是在任何方面都优于其他国家的。这时，腓尼基人来到阿尔哥斯这块土地……”(Argos at this time surpassed all lands in what is now the country of the Hellenes, and when the Phoenicians reached this land of Argos ……)(《历史》I. 1. 2.)

这种文体发展的另一个结果，在历史上和形式上便是回环体，即 *λέξις κατεστραμμένη*。据亚里士多德的定义，环形句就是一个句子自身具有清楚的开头和结尾，而且环形句一律要作为一个整体来理解(《修辞学》III. 9. 3, 1409b 1.)。正是这种句式，包含了部分与部分之间细微的从属关系，并使所有部分协调为一个主要观念。公元前4世纪中叶，伊索克拉底(Isocrates)和德摩斯梯尼(Demosthenes)使这种句式日臻完善；西塞罗(Cicero)则把这种句式移植到拉丁语中，这种句式经由西塞罗，汇入柏克(Burke)和吉本(Gibbon)的笔调中。古希腊逻各斯精神以诸多方式开出最终之花；如果说这种精神有一个弱点，那它也是所有逻各斯的、有机物的弱点，即中心观念倾向于削弱各个部分的活力。

修昔底德的对衬体恰好介于这两个极端文体之间。这种文体既不同于赫卡忒乌斯的文体，因为它在任何一个句子中都具有最强烈的强调与对照的意义；但是，这种文体也有别于回环体，因为它通常颇为严格，倾向于与诸观念并行，而不从属于诸观念。对照也许是确定差异的最根本和最有效的方法，把对衬体称为明晰的文体最好

不过了,一种明晰的文体可能就纠缠于细节,然而明晰的文体确实无所不在、无时不需。我们已经看到,这种对工稳(balance)与对照(contrast)的期望并没有受制于修昔底德的独有文风,反而同时出现在他笔下成对儿的演说里,出现在他对雅典与斯巴达、伯里克勒斯与克里昂、尼基阿斯与阿尔喀比亚德之间相反对的描绘中,甚至出现在《战争史》的两大观念中——雅典的强大与脆弱。对现代品位而言,这样的对衬似乎过于严格;但对衬有其优势,并且有人会说,不仅在修昔底德本人那里,而且在修昔底德所处的整个时代,都可以发现一种雕像般的对衬美。当然,在索福克勒斯笔下的论辩中,或者在俄狄甫斯的对照形象中——戏剧的开头俄狄甫斯的眼睛又亮又大,戏剧的结尾俄狄甫斯双目失明——人们可以找到更多这样明晰的工稳。

不过,对衬体不同于诗行体。诗行体不仅在结构上而且在事实上也先于对衬体,并自觉地发展为一种艺术体裁。这一点极其重要,我现在对此要多说几句。不过,我们在此必须认识到,韵文最初占有绝对优势,散文难以与之相抗衡,发展十分缓慢。韵文才是重大体裁:它解释过去,分析现在,树立普遍的生活规则,而且韵文本身具有庄严的用法和富丽的词汇,适合承担这些高级功能。在此,人们可能会想起本书第二章所说的:由于缺乏一个职业化的祭司阶层或正式的宗教信条,希腊诗人的重要性在共同体中与日俱增。公元前 5 世纪中后期,诗人们是完全意义上的希腊领路人和教导者。在这些环境下,散文无论在内容上还是在形式上都决不敢自诩入流或自命尊贵。散文最初用于记录法律条文和诉状档案,后来只是在哲学、地理和初创史学中才缓慢地发挥出更广泛的作用(尤其在公元前 6 世纪后期的伊奥尼亚)。不过,由于散文所承载的这些主题很大程度具有实际或实用特点,所以,散文尽管柔婉有所增加,但仍然直白而率真。如前所述,整个公元前 5 世纪及其后很长一段时期内,不断涌现类似 ὑπομνήματα(“便条”或“备忘录”)的作品,此类例子可以在希波克拉底(Hippocrates)的医术作品找到,也可能在更有名气的 Old Oligarch 残

篇中找到。[1] 在《战争史》一书中，精细的演说和分析在风格上一方面明显不同于描述，另一方面也明显不同于那些关于地理、军事行动及诸如此类的纯粹事实性记载。[2] 那些关于地理和军事行动等章节体现了科学专论直接而朴素的风格。以现代标准来衡量，《战争史》中最突出的事情也许是，它力图把这些学术作品的艰深琐细风格与修辞术的雄浑灿烂风格结合起来，就我们所知，这样的作品仅此一部。

毋庸置疑，对衬体是一种自觉的艺术修辞术的首要风格，公元前5世纪中叶之后，这种文体在雅典得到发展，这种发展必须与当时发生的一场变化联系起来，那场变化微妙而深远，渐渐征服了希腊人的心灵。对我们现代人来说，最困难的任务之一是如何确切领会那个年代的风貌，因为他们不像我们现在一样，以散文的自觉逻辑来表达意见，而是以神话和韵文的意象来表达观点。我们往往倾向于过于肤浅地解释早期社会的韵文优势，我们只是解释说韵文是一种传统，或者说韵文与歌舞密切相关，这样说也不算错。然而，如果面对像埃斯库罗斯(Aeschylus)这样伟大的人物，很显然这种解释还不够。人们肯定会说，在埃斯库罗斯伟大的戏剧意象中既可以找到他本人也能发现他所描述的社会，埃斯库罗斯的戏剧可以更直接且更私密地对那些意象的意识说出某些东西，而逻各斯散文(logical prose)则无法传达这些东西。人们必须假设，神话与故事是那个时代人们理解生活的首要方式，换言之，他们不是像我们一样以概念来思考，而是以意象来思维，只有这样，我们才能解释清楚早期希腊文学中神话何以如此辉煌发达。再举一个例子，荷马笔下的故事，如塞任们(Sirens)的故事与食落拓枣的人(Lotuseaters)的故事，瑟茜(Circe)的猪和入冥府的故事，这些故事当然都不是寓言(allegory)，因为寓言是以一种人为的方式有意识地将一种抽象之物具体化，例如，Mr. Steadfast 的抽象形式就是 steadfastness(坚定)。荷马笔下的这些故事毋宁说是民间传说(folk

---

① W. Aly，《早期希腊散文的形式问题》(Formprobleme der frühen griechishen Prosa, Philologus, Suppl. XXI, Heft III, 1929)，页62。也许有人会把 Old Oligarch 的残篇和较少技术性的希波克拉底作品(诸如《空气篇》《水篇》《空间篇》)做对比。

② W. Aly，同上，页50。

tales),是无意识推理的产物;当然,它们也有一种深刻意义,但它们完全明白而简单,因为早期人通过故事本身并在故事之中发现意义,而不是从故事的任何抽象物中发现意义。

因此,一旦散文开始挑战韵文并进而取而代之,成为古希腊高级表达的主要体裁,这就意味着观念的普遍改变,这种改变也可以说成是概念思维战胜意象思维。这种观念的改变何其缓慢,而对衬体又何其潇洒地稳稳持续到公元前5世纪后期的几十年。这一点显示在当时的几位代表人物身上:一方是诗人索福克勒斯和欧里庇得斯,另一方是理性主义者苏格拉底和修昔底德。不过,欧里庇得斯难望索福克勒斯的项背,而用现实主义和抽象论证取代了索福克勒斯实质的象征艺术,从而指明了这场改变浪潮的方向。欧里庇得斯跟修昔底德一样,已经感受到智术师派(诡辩)思想的压力。智术师派是当时主要的知识分子,他们注重自觉的分析推理,对散文表现出新的兴趣,由此,希腊诗歌的伟大传统便已经在自身之中埋下了毁灭的种子。公元前4世纪的领军人物都是散文作家,这决非偶然。不过,在修昔底德生活的时代,这只能作为艺术散文兴起的一个背景。如果我们承认,前面所描述的变化当时正在发生,并且人们也因此正力图以散文来传达时代的理性主义特征,那么,散文在模仿韵文的社会功能的同时,肯定也在模仿韵文的高贵与庄严,这很自然。对衬体代表了第一次伟大尝试,它试图在雅典创造出一种散文体裁,这种体裁不单单是一种说明工具,而且是一种自觉的艺术。修昔底德的思想抽象、语言雄浑、对衬变化多端而又无所不在,所有这些都表明,修昔底德觉得散文也可以成为一种十分高尚的体裁。我们已经看到,在某种意义上,对明晰的渴望启发了对衬体;对衬体也表明,人们力图赋予散文以某种形式和外观,以便使散文能够得到最广泛的应用。

明晰与翔实(clarity, elaboration)都是修昔底德正规写作的标志,这与他的实际风格也就是演讲与描述的风格相对,也与纯粹资料性章节的风格相对。不过,修昔底德《战争史》的所有努力是要为未来的读者描述战争中的多方力量,其眼界与胆识何其阔大,如此看来,翔实通常要高于明晰。正是《战争史》的这一意图,一再迫使修昔底德大量堆

积种种比较和对照,而这几乎足以湮没作品的另一个基本要求,即明晰。演说的密集也导致了同样的结果。例如,伯里克勒斯的任何一次演说,都可以在寥寥几分钟内大声朗读一遍,但是,尽管我们对演讲的主题毫无所知,但仍可想象演讲者本人通常会讲得相当详尽。既然如此,修昔底德肯定提取了政治家讲演辞中的精华,由此将其提升到更抽象的水平。

以上结论几乎可以通过任何一篇讲演辞加以说明,不过,最充分的例子可能是下面摘自葬礼演说的一段话,伯里克勒斯在葬礼演说中讨论了雅典人和斯巴达人之间的差异:

> 然而,比起艰辛的训练来说,我们更愿意以轻松的心情(ῥᾳθυμίᾳ),以及依靠不是来于礼法,而更多出自生活方式(τρόπων)的勇敢来应对危险。我们的优势在于我们并不预先承受那些命中注定(μέλλουσιν)的痛苦,不过,一旦遭遇这些痛苦,我们完全不比那些总是忍受苦练的人表现得更畏怯。所以,在这些方面,我们城邦值得赞扬,还有在其他方面同样如此。(《战争史》II. 39. 4.)①

这一段话让人想起修昔底德此前所说的许多话,他在卷一中长篇大论雅典与斯巴达在法律、观念、生活方式和军事装备方面的种种差异。这是一连串精致的对比句,每一句形式不同、顺序相反,由此表明了前面刚提到这一风格的两个目的:渴望以最精确的方式确定每一特

① 中译文据希腊原文,并对照中、英译文译出。中译文参见徐译本,页100:"我们宁愿以轻松的心情而不是以艰苦的训练来应付危险;我们的勇气是从我们的风俗习惯中自然产生的,而不是法律强制使然。我们具有双重的优点:一则我们没有花费时间来训练自己忍受那些尚未到来的痛苦;二则当我们真是遇着这些痛苦的时候,我们的表现和那些经常受到这种训练的人是一样地无畏。当然,我们的城邦值得赞美的优点还不止这些。"本文作者的英译文:Yet surely if with light hearts rather than through heavy discipline, less by force of law than out of native courage, we willingly undergo dangers, ours is the gain that we do not faint geforehand at ills to come but, being in them, prove ourselves no less bold than those who forever train, and that herein our city is worthy of admiration and in yet other ways."——译注

殊的对比,但同时,也渴望诸观念的整个复杂性赋予一种与主题本身相应的范围和高贵。后者是对翔实的渴望,它反过来规定了这一节的节奏和应和(在希腊语中很明显),规定了抽象语词的运用(这些语词让人感到一种提升甚至诗意的品质),也规定了遣词造句和顺序的变化,以便软化其他过于严格的对衬。这一节的力量在于它的每一部分都位于最微妙、最正确的焦点上,整体也因此成为一个八面玲珑、熠熠生辉的集合体。而其缺点也恰恰来自同一事实:既然各个部分都十分引人注意,那么这些部分就无法构成一个易于把握的整体,如亚里士多德的理想句那样。这一节最后一句即"在这些方面,我们城邦值得赞扬,还有在其他方面同样如此"就表明,整体与各部分相抵牾,在比较中有不稳定性。《战争史》的编者们指出,这一句话在逻辑上应该构成一个新的句子,以引出下一段,而且,这句话显然与这一节的中心句——"我们的优势在于……"——之间没有必然联系,但在文法上却依赖这一中心句。但是,修正这一节可能是错误的,因为,修昔底德在遣词造句时并不经常出现如此漏洞。这里只是强调前面所讲的内容:对衬体在本质上更有能力处理一个句子中的各部分,而不太能把各部分结合成一个令人满意的整体。通常看来,专注于细节是古风体(archaism)的一个标志,就此而言,修昔底德的文体无疑属于古风体;而从历史上来看——我们已经看到,修昔底德的文体代表了要实现一种艺术散文的首次尝试。不过,像大多数古物一样,修昔底德的文风有一种强度和活力,后世产生的结构更加完备的作品也难以与之相比。

要对修昔底德的风格做更多评述,我们就要转向修昔底德文体的历史性问题。前面已经指出,以希腊人的宏大标准来看,修昔底德的措词极为抽象。造成这种结果的原因很多:讲演的浓缩,喜欢抽象词汇的高雅,出于对比的目的而过多使用抽象词汇,以及修昔底德在关心实际战争本身的同时,也关心战争背后的社会压力和心理压力。无论如何,修昔底德作品的每一页都镶嵌着普通名词,而且更有特色的是,他还大量使用不定式、中性形容词和中性分词来修饰名词。前面从科林斯人反对科基拉与雅典结盟的演说中引述的那一段话,可以说明这一点:

有最大益处的便利来自最少有失误的便利,科拉基人以战争来吓唬你们做不义的事情,而战争的结果尚未确定。你们因此而迷失自己,并公然把科拉基人视为实际的敌人是不值得的。一个更为谨慎的做法是消除已有的由于麦加拉事件而造成的猜忌,因为最后的好意和恩惠,只要在恰当的时候出现,即便是极少的恩惠也能消除极大的怨气。你们不要因为他们许诺建立强大的海军同盟而被拖下水;不要冒犯有同等力量的国家,这比占有一个现在有利而实际危险的便宜更能成为安全的力量。(《战争史》I. 42. 2 – 4.)①

我在此选择这一节,而不选择那个对革命精神的著名分析(《战争史》III. 82.),也不选择卷一中雅典人意见与斯巴达人意见的对比分析(《战争史》I. 70.),原因在于,尽管后面的章节也都展示了修昔底德的高度归纳方法,但更具代表性的可能还是上面引用的这一节。有人一开始就注意到,这一节包含三个概括句。其中,第一个句子("有最大益处的便利来自最少有失误的便利")的主语是一个中性分词 τὸ ξυμφέρον(有益的、有好处的事情);第二个句子("因为最后的好意

① 中译文据希腊原文,并对照中、英译文译出。中译文见徐译本,页 25:"最可靠的政策一般地说就是最明智的选择,而且,科基拉人常常以将要发生战争为由,讹诈你们去做不正义的事,但战争不一定会发生。你们不至于因此而误入迷途,现在就把科林斯视为敌人了。更为聪明的做法是努力消除因为你们对麦加拉所采取的措施做造成的不利影响。事实上,及时的帮助能够消除旧日的嫌隙,其效果超过事实本身。不要因为指望建立强大的海军同盟而误入歧途。有节制地公平对待其他一流强国,将比占有一个表面上暂时有利而实际上却牺牲了长远的稳定的便宜更能成为力量的源泉。"本文作者的英译文:Advantage most accrues where laest offense is given. The prospect of war with which they are frightening you into an act of aggression against us lies atill in uncertainty. It is not therefore worth your while to take on an open and actual enmity with Corinth but, on the contrary, to quiet the suspicions long existent between us. A final kindness done at an opportune time, though small, can cancel a great score. Nor should you be attracted by their offer of a naval alliance. Care not to injure one's equals is a far firmer [basis of] power than any dangerous eminence got by pressing every temporary advantage. ——译注

和恩惠,只要在恰当的时候出现,即便是很少的恩惠也能消除很大的怨气")的主语是名词 χάρις(好意,恩惠);第三个句子("不要冒犯有同等力量的国家是更加安全的力量")的主语是一个不定式。这种变化表明,修昔底德早就注意到要在自己的文风中削弱大量的对衬,[①]这一点前面已经提及。然而,更重要的是这些抽象语词所产生的实际效果。我们刚才所说到,修昔底德在表述上注意分析他那个时代诸事件背后的各种压力,修昔底德觉得这些事件纠结于人性之中,因此会无数次地发生。前面争论的是,只要这些压力都能在演说中找到相应的表达(无疑演说是表达这些压力的主要方法),那么这些压力都是根据诡辩(智术)论证而提出的,而诡辩(智术)论证是当时新机械主义和理性主义的用语。但人们不能过于强调修昔底德会认为这种论证是一种十分有力的科学方法。修昔底德笔下的演说相应地寓于大量概括句之中,以传达论证的诸前提。演说术必须依赖这些前提,即使是荷马笔下的演说,也明显是根据格言(γνῶμαι)或谚语,这些谚语表达了当时为人们所接受的智慧。现在,我们回到上面这一节引文,很显然,概括性陈述不仅构成论证的中心,而且成为修昔底德站在演说者的立场、藉以解释当前局势中各种基本压力的特殊方法。因此,这些句子中的抽象名词、不定式和分词相当具体地指示出那些社会与人性因素,修昔底德认为这些因素是恒在的并且一心想要辨识它们。总之,修昔底德的抽象文风恰恰反映了《战争史》更宏大的写作意图。

不过,还有一点值得注意。实际上,受到修昔底德青睐的不定式、中性形容词和分词当时是强加给希腊语的,因为希腊语中的名词向来比较贫乏。这些不定式、中性形容词、分词形式的萌芽可追溯到公元前 5 世纪的剧作家和哲学家那里,而这种萌芽过程也表征出当时人们正渐渐了解抽象概念。想想看,苏格拉底在设定一般性术语的定义时遇到的著名难题究竟在多大程度上反映了所有这些抽象语词的新颖性,做这样的猜测也许非常有趣。但尽管如此,在修昔底德的文风中,

---

① Jan Ros, S. J. 已经详尽地分析过这一点,见氏著《变化:修昔底德的文体原则》(Die μεταβολή [Variatio] als Stilprinzip des Thukydides, Paderborn, 1938)。

这些当作名词用的不定式和分词，仍然保留了其作为动词的某些早期特性，而且正是在这一事实中，我们可能发现修昔底德独特的活泼传神的最微妙、最普遍的原因之所在。例如，修昔底德用了这样的句子，“不要冒犯有同等力量的国家是更加安全的力量”（absence of injury to one's equals is a far firmer power），这句话不是以一个名词而是以一个带冠词的不定式即 *τὸ μὴ ἀδικεῖν τοὺς ὁμοίους*（the not injuring one's equals）表达主要的思想，这个不定式的字面含义是“不要冒犯有同等力量的国家”，其动词形式改变了整个句子的语调，使整个句子表述的不是一个冷冰冰的非个人真理，而是一个行动的真理、一个具体地固置于人类意志之中的真理。中性分词同样如此。例如，“有最大益处的便利来自最少有失误的便利”（advantage most accrues where least offense is given），在这句话中，便利（advantage，*τὸ ξυμφέρον*）一词的字面意思是指从中实际获得好处的一种处境。此外，这个词不是一个纯粹抽象的分词，而是指某种具有一个具体对象东西和一种有活力的压力。

这些差异极其难以在英语中显示出来，不过，从上面所讲的来看，我们也许至少明白，修昔底德考虑到社会压力和心理压力，并在作品中对这些压力加以分析，将它们看成人类心灵活生生的、难以抑制的因素，并且，修昔底德的文风反映了他自己的感触。在阅读《战争史》时，读者的印象不仅关涉到人和事，而且更多地关涉到那些人背后使其成为其所是的各种压力。有时，谁也说不清这些压力是与个体相关还是与社会相关。譬如，前面所引的一句话，“最后的好意和恩惠，只要在恰当的时候出现，即便是极少的恩惠也能消除极大的怨气”（a final kindness done at an opportune time，though small，can cancel a great score），这话既适用于个人，也适用于社会。不过，修昔底德的力量恰恰在于这种模糊性。以现代标准来衡量，希腊人的城邦很小，修昔底德也不可能认为城邦是一个脱离于其单个成员的抽象物。因此，修昔底德对社会人的观察依赖于对个体人的一种固定认识，而且他的作品作为一个整体——其原本意图就如此，从来没有上升到伪造直接经验的抽象程度，相反，而是使作品忠实于经验并从中汲取独特的力量。与下个世纪的柏拉图和亚里士多德相比，修昔底德更接近人类动机与

利益的行动世界;作为一位生活于城邦政治氛围高涨时期的希腊人,修昔底德比大多数现代的历史作家和政治作家们拥有更加有利的条件。此外,我在本书第二章说到,人类经验领域和社会观察领域才是希腊天才们在其中赢得最大成就的领域。所有这些思考均可藉由刚才讨论过的方式得到认识,那些方式同时既是抽象的又是具体的,并在这些特征的统一中生动地反映了人类事务中非个人的但具强制性的各种压力,而这也正是修昔底德写作的主要意图。

最后,以后来的标准来看,修昔底德的措辞既是古风式的也是诗歌式的。修昔底德所用的是所谓的古阿提卡方言(ἀρχαία 'Ατθίς),古阿提卡方言通常以 -ξ- 代替 -σ-,以-ρσ- 代替-ρρ-,以-σσ- 代替-ττ-。直到公元前 403 年,雅典官方演说才废止古阿提卡方言。然而,我们必须记住,修昔底德本人正是在那个时候甚至稍后的时代写作。因此,修昔底德坚持这种古风式的措辞只是另一个标志,表明他是多么热切地凝望着先前的时代。无疑,公元前 400 年左右的任何一位读者,大概都能在修昔底德的作品中感受到某些昔日风尚,仿佛它依然呼吸着一个昔日时代的朴素与整严之美。实际上,最接近修昔底德的措词与文风的是安提丰(Antiphon)精细写下的《四联剧》(Tetralogies),这部作品至少是写于公元前 4 世纪 20 年代。不过,到了公元前 400 年,吕西阿斯(Lysias)柔婉文风开始流行,这种文风的目标在于日常演说的悠闲与透明,而古老的形式则消失了。甚至在悲剧文体中,我们也能看到一种类似的变化悄然兴起。对修昔底德文体的历史性这个问题而言,上述事实甚为重要;不过,这个事实在此只是为了强调修昔底德写作时期的古风遗韵。我们必须记得,整个公元前 5 世纪向其他同样具有创造性的时期一样,散文文体和韵文文体的变化都非常之快;而像修昔底德这样一个在文化中心缺席多年的人(流放多年——[校按]),可能更容易在已然消失的遥远往昔找到自己。

修昔底德措词的诗歌特征表现在《战争史》的许多用词上,而这些语词只有在悲剧和爱奥尼亚方言中才能找到。这一事实——在阿提丰那里也同样如此——无疑只是再次表明,修昔底德的品味形成于一个更早的时期,在那时,语词用法更加自由,而散文还没有独立发展起

来,正如公元前4世纪的情况那样,散文的词汇表与韵文的词汇表有相当大的差别。另一方面,修昔底德并没有大量使用演说喻象(figure),这很令人惊讶。例如,伯里克勒斯以比喻著称:战争中的死难者就像一年中流逝的春天;争强好胜的别奥须亚人(Boeotians)就像老橡树,树枝与树枝之间相互斗争;他能够预见战争从伯罗奔尼撒席卷而来。[①] 喻象容易让人记住,这可能是伯里克勒斯的真正演说实际上只保留下来几个句子的主要原因。尽管如此,早期的演说术,如它在其他方面而言是诗的演说术,可能已经颇为普遍地使用比喻(阿提丰无疑即是如此),如果真的是这样,有人肯定会说,修昔底德的概念化头脑淡化了现实,因而在某种意义上扭曲了现实——他年轻时已然熟悉的那些现实。不过,方才讨论的修昔底德的抽象文风,就其本身而言,似乎并非古老演说术的错。我们已看到,各种名词和名词化的动词都能让人感觉到一种诗歌特性。既然修昔底德的抽象文风要效仿古老演讲术的韵文特征,那么,它自然也会采用这些构词形式。比如,在《会饮》中,柏拉图以迷人的滑稽模仿来展现高尔吉亚的华丽文风(194c-197e),他借此相当清楚地表明,最能打动他的并非是精巧的工稳(这一特点通常与高尔吉亚联系在一起),而是这种文风赋予名词的重要性。此外,我们还看到,修昔底德的抽象文风同样也反映了公元前5世纪后期日益出现的概念化,并且可以在当时哲学家的残篇中找到这方面的进一步的佐证,如阿那克萨哥拉(Anaxagoras)、阿波罗尼亚的第欧根尼(Diogenes)等。[②] 总之,修昔底德的用词极为丰富,尽管比喻用法比较欠缺这一点对修昔底德本人而言似乎有些奇怪,但修昔底德的用词整体上仍然表明,在他所处的那个时代,散文犹如一株幼苗正茁壮成长,它力图汲取所有可能的资源来修饰自身,不仅汲取早期的韵文资源,而且汲取新的诡辩论(智术)和哲学领域内的资源。

实际上,我们已经开始讨论到这个问题,即修昔底德的文风在多

---

① 亚里士多德,《修辞学》III. 4. 3,1407 a 和 III. 10. 7,1411a;普鲁塔克,《伯里克勒斯》8。

② 修昔底德和德谟克利特之间更一般的密切关系超出了纯粹文风的讨论,这要求重新解释。

大程度上忠实地反映了其写作时代更早时期的文风？不过,在完全转向这一问题之前,再最后说一说古希腊散文后来的传统,这将不无裨益,因为人们正是以这个传统来评判修昔底德的。上文已经表明,公元前4世纪的作家们做出了两场伟大革新,这两场革新决定了古代散文的整个未来,甚至在某种程度上决定了现代散文,他们开创了环形句(periodic sentence),并开始使用一种完全不同于韵文的词汇。[①] 这两场变革代表了一种观念同时在概念上和实践上的完全胜利:环形句,因其在自身结构中反映了逻辑思想的推导过程;更有限的语词,因其显露了一种关于现实世界——受思想本身影响——的尖锐认识。因此,一种文体应运而生,它比其他文体更适合那些关心实际生活的政治家和辩护律师、史学家和理论家的需要。这种散文从伊索格拉底和狄摩西尼的希腊人那里继承而来,通过西塞罗而在罗马实际生活中被奉为圭臬,通过昆体良(Quintilian)而在罗马修辞理论中被奉为圭臬。个中原因通常认为与1世纪基督之后古典形式的进一步衰败有关,在此我们不能继续探讨这些原因。昆体良觉得自己的使命是保护这种环形散文的至高传统,反对所谓的塞内卡(Seneca)的白银拉丁——一种简洁而精辟的诗歌文风,这种文风在塔西佗(Tacitus)那里得到最好的表达。不过(这是关键之所在),昆体良并不是回环体唯一的拥护者。相反,修昔底德雄浑而生动的散文也遭到了批评,稍早一些的修辞学家哈利迦拿苏斯的狄奥尼修斯(Dionysius of Halicarnassus)也从相同的观点出发批评过这种文风。[②] 有趣的是,修昔底德似乎已经在那

---

① 即便在公元前4世纪,一种翔实的文风诸如伊索格拉底的文风,不再那么密切地遵循吕西阿斯和伊索(Isaeus)的朴素文风,而更多地遵循日常方言,这是事实。而且,不同类型的演说要求不同的翔实程度,公开演说的辞藻比国会演说的词藻要华丽,而国会演说的辞藻要比法庭演说的要华丽。尽管如此,上面提到的两句话对于公元前4世纪的演讲术大体上是正确的。参见亚里士多德,《修辞术》III. 1. 8 – 10,1404a24,"论诗歌措词"。

② 主要的著作有:《论修昔底德》(*On Thucydides*),《致阿玛伊乌斯》(*To Ammaeus II*)(是前者的压缩简写本),以及《致朴培乌斯》(*To Pompeius*)3 – 5。在《论文学创作》(*On Literary Composition*)的页22和《论狄摩西尼》(*On Demosthenes*)的页1、页9 – 10中进一步讨论了修昔底德。【译按】Demosthenes(公元前384 – 322),古希腊的雄辩家,中文相关介绍见《罗念生全集》(上海人民,2004),卷6,页267 – 272。

个时代(凯西里乌斯[Caecilius of Cale Acte]生活的时代,我们关于他本人和生活在那个时代的安提丰的传统都得追溯他)的古学方面享有最高声望,狄奥尼修斯对修昔底德的狂热批评在多大程度上与昆体良所反对的白银拉丁的当代倾向相关?思考这个问题可能是有益的。

不过,更重要的是要注意到狄奥尼修斯只是以回环体的标准来评判修昔底德。狄奥尼修斯认为修昔底德笔下的演说极为难懂,并且说,就是在当时也只有少数人能够抛开注释读懂这些演说。① 西塞罗甚至走得更远,他宣称修昔底德的演说简直不可理解。② 狄奥尼修斯于是继续特别指出修昔底德在遣词造句方面的许多失误、违反常规、浓缩和含糊,而我们在前面已经指出,这些实际上都是修昔底德受对衬体的本性所迫使然。因为,对衬体既是一种有抱负的文体又是一种早期文体,因而不可避免地缺乏后来发展起来的那种明晰性和连贯性。如此一来,狄奥尼修斯给人留下的感觉就是,因为修昔底德的文风根据后来的标准来看非同一般,所以,修昔底德的文风根据任何标准乃至他那个时代的标准来看也是非同一般——这种印象更可想象,因为伯里克勒斯时代的实际演说很少甚至根本没有留存下来。古代其他的修辞学大家如隆吉努斯(Pseudo-Longinus,213 - 273)、德米特里乌斯(pseudo-demetrius)、荷莫吉尼斯(Hermogenes)以及传记作家和评注家都强化了这种印象。对这些人而言,修昔底德大体上简直就像演说散文的代表埃斯库罗斯的同党,像埃斯库罗斯在韵文表现的雄丽文风(grand style,χαρακτὴρ ὑψηλός)一样,③ 反对各种中庸而朴实的文风(middle and plain styles)。这两种不同的语言风格亦可相互对照,让人感到要为它们各自的领域表明严格的音韵(αὐστηρὰ ἁρμοία)④,或者音韵的大致搭配,这是对这种雄丽文风进一步的修饰。不过,这些判断尽管可能很有价值也很正确,但也只不过有助于描述而非解释修

① 《论修昔底德》(*On Thucydides*),51。

② 《演说家》(*Orator*) 9,30。

③ Demetrius,《论文体》(*On style*)40,45,65,72。Longinus,《论崇高》(*On the Sublime*) 4。Marcellinus,35 - 40,50,56。

④ Dionysius,《论文学创作》(*On Literary Composition*)22。

昔底德的风格,他的文风仍然给人以独一无二的印象。修昔底德的文风在某种意义上可说是独一无二的,对此我们一会儿就会讨论。然而,正是由于古代批评家们不是历史地在修昔底德所处的时代背景中看待其文风,而是借助他们自己的时代标准从修辞上去看待修昔底德的文风,因此,总是一直存在着一种过于强调其文风之独特性的倾向。这些批评家这样做也是很自然的事儿。有人可能会怀疑,我们之前的任何年代是否在某种程度上已经具有那种基于历史感的一般艺术欣赏。相反,整个古典主义传统都强调伟大模式的持续有效性,并且正如前面已经指出的那样,以公元前 4 世纪的散文标准来看,修昔底德并不具有这种有效性。在此,没有必要以批判的方式讨论古典观点和历史观点的相对优点。它们并非在根本上彼此排斥,但是,至少对我们而言,历史的观点必须占第一位。要理解修昔底德的文风,就必须因而摈弃狄奥尼修斯的态度,必须在其时代背景中思考其文风,而且必须要问这种精致散文(elaborate prose)是否是一种韵文全盛时代的必然伴随物,正如伊丽莎白时代的韵文只能在布朗(Browne)、弥尔顿(Milton)和多恩(Donne)的复杂散文(involved prose)中找到回响,[①]而不能在 18 世纪澄澈而优雅的(limpid and elegant)散文中找到共鸣?[②]

为了回答这一问题,最好重述一下这个观点(这一点在本书第 2 章已经提出,在那里讨论到修昔底德笔下演讲内容与文体之间的对立):有必要区分修昔底德所描述的那个时代观点与态度的一般真实性和就具体形势即兴发表的任何演说的具体真实性。我们看到,诸演说往往缺乏后一种真实性,因为诸演说彼此都被视为整部作品的有机部分,尽管如此,人们也一定要记得,修昔底德在表达上克制自己,以使任何讲演都是"实际所讲的大意"(I. 22. 1.)。人们争辩说,修昔底德拥有前一种更深刻的真实性,其原因很简单,他本人就是自己所描

---

① 弥尔顿(1608 - 1674),英国诗人,主要作品有《失乐园》《复乐园》《斗士参孙》。多恩(1572 - 1631),英国玄学派诗人和神学家,曾任詹姆斯一世的宫廷附属教堂牧师、圣保罗大教堂教长(1621 年以后)。著作包括《灵诗》(1607 年)。——译注

② 有关修昔底德和 17 世纪作家的比较,参见 W. R. M Lamb 的《做王的克利俄》(*Clio Enthroned*, *Cambridge*, 1914),页 308 - 314。【译按】Clio 是古希腊神话中主管历史的女神。

述的那个世界的产物。也就是说,那个世界的特有问题孕育了他的头脑,那个世界的思维方式塑造了他的思维方式,这一点还可以从下述相似性中看出来:修昔底德笔下的演说类似于那些当时写就并实际发表的(原汁原味的)作品。修昔底德笔下的演说文风同样如此。前面已经说过,由于修昔底德文风广义上的统一性贯穿全书,人们因此就不能争辩说,修昔底德笔下的任何演说(也许伯里克勒斯的演说除外)都在有意捕捉某个具体演说者的准确风格。的确,这种论辩将毫无益处,因为实际上我们对这些人的风格一无所知。在修昔底德的思想中,我们只能断定:尽管修昔底德于战争结束时开始写作,尽管他长期的流亡生涯无疑在他的生命中留有印迹,但他独有的实际生活经验仍来自公元前424年以前,并且当他开始构思《战争史》的实际生活画面时,他不可避免地会想起那些年代(公元前424年以前)的感触。相应地,修昔底德关于演说体的基本概念也形成于那些更早的年代,并随后把这种演说体运用到自己的分析与描述中;尽管在他流亡过程中,他关于演说体的概念可能得到精纯化和个性化,但在大体上、在某种宽泛的范围内还忠实于当时人们的观念,尤其忠实于雅典人——修昔底德他们描述为演说者——的观念。有人甚至会说,修昔底德对公元前424年之前(前4卷所描述的)的记载要比对西西里远征时期的记载更加可靠。

不过,说几乎不可靠就等于说十分可靠,原因有三:首先,如前所述,在考虑任何时代尤其是那些具有某种正式且风格化艺术的时代时,有必要增加众所周知的说法(如“Le style est l'homme”的众所周知的说法是“Le style est l'age”)。没有哪一个作家尤其是刚才提到的那些时代的作家,可以设想为一种孤立的、独特的现象,即使他伟大且有个性,这种伟大和个性也是一种基于广泛趣味上的伟大和个性。没有人能说出索福克勒斯和莎士比亚的个人成就是什么,但是,他们的作品事实上正是在他们自己所处的时代中写就的,否则便不可想象。这一事实表明,索福克勒斯和莎士比亚这些人只是属于他们的时代。修昔底德同样如此。这再次表明,不可能把思想与文体分离开来。文体不只是思想的外衣,也是思想的血肉,因为语词与思想之间的连接是

这样的:倘若语词改变了,思想的整个内涵和品性也会随之改变。因此,布拉斯一开始提到的那种观点——即修昔底德赋予伯里克勒斯的心灵以一种真实面貌,而不是赋予其演说术以一种真实面貌——从表面上看是不对的。因为,倘若像修昔底德暗示的那样(布拉斯显然赞同这一点),伯里克勒斯的头脑中具有任何类似崇高性与现实主义相统一东西,具有任何理论与现实洞见相兼容的东西,那么,就不可能想象,伯里克勒斯竟不以一种既高尚又欢快、既概念化又具体化的语言来表达自身,竟不以修昔底德描述他的方式来表现自己。这对其他人而言当然也正确,尽管我们已看到,修昔底德把一种古雅文风甚至古雅的知性归到他笔下非雅典的演说者身上——这在某种意义上大概不对。但这只是为了说明,智术师们为了回应一种广泛需求而阐述了那种概念化的、现实主义的思想,而这种思想不可避免地要在当代文体中觅其回声,因为思想和文体密不可分。

最后,尽管修昔底德雄浑而高尚的文风本身千篇一律,但人们肯定认为他的文体在整体上仍然忠实于他前一代的写作风格,人们为什么会这样认为呢?有一个非常特殊的原因,即,就我们所知,那时的文体相当统一。当时,哲人吕西阿斯(Lysias)似乎追随着智术师忒拉绪马库斯(Thrasymachus),于新世纪之初喜欢上柔婉文风,于是创造了一种更接近普通方言的文体,他修改了文体,以适合个人性格。不过,在此之前,很难设想一个演说者与另一个演说者之间会有巨大差异,这正是因为当时还没有出现把演说与人物性格相对应的做法。悲剧的措辞一律是雄丽的语言,其有别于日常生活的语言,由此可以想象,演说术必定受到悲剧的影响。人们在此会想起前面对17世纪散文的评述,即17世纪的散文在范围和语言上反映了韵文的鼎盛时期,它本身也正产生于这个时期。这并不是说,17世纪的所有作家彼此都十分相似(例如,弥尔顿的散文之于多恩的散文),而只是说,作为一个流派,17世纪散文因风格雄丽而有别于18世纪散文。正是如此,人们肯定以为,伯里克勒斯时代晚期的演说散文(oratorical prose,雄辩散文,大概相当于中国的赋,似可称为赋体散文,具有讽君喻上的政治功能——[中译编者注])也是风格雄丽,对衬规整,这是因为演说散文

模仿了韵文因而更接近韵文;而既反映日常演说又反映个人性格的文体当时还没有问世。

由此看来,大体上有理由相信,伯里克勒斯时代晚期出现的一种自命不凡的对衬体散文虽然从韵文那里大量借用了雄丽效果,但本身仍是独立的。狭义上讲,可以看作新理性主义的特殊体裁,简言之,就是散文,修昔底德文体即使不是这种散文的例证,但也启发了这种散文。但是,这些只是大概的推测,本章一开始曾简要提到的一两个观点或许有助于进一步明确这些推测。在那里我们曾说到,有些现代学者拒绝阅读任何有关伯里克勒斯文风的参考文献(如《战争史》中的讲演),其中原因特别值得指出的有二:其一,对衬体更多地归功于智术师高尔吉亚,他于公元前427年即伯里克勒斯逝后两年来到雅典;[①]其二,对衬体无论如何都难以用于现实政治。

就第一点而言,高尔吉亚无疑是装饰性对衬体散文最重要的开拓者,并且柏拉图与亚里士多德也都这样认为。[②]高尔吉亚的句子严整工稳,他尤其强调通过使用押韵与谐音以及大量诗歌词汇达到工稳的效果,所有这些都给人以一种技艺极其精湛的印象,更强烈的印象是他把自己矫揉造作的艺术浪费在各种微不足道的主题上。但是,高尔吉亚并不是对衬体的发明者。一种如此广泛的现象无论如何不可想象为一个人的创造,此外,还有许多迹象表明,高尔吉亚来到雅典之前,这种文体就已经广为人知。例如,在古希腊悲剧发展过程中,最引人注目的事实之一就是埃斯库罗斯词藻浮华、修饰丰富的措辞方式走向衰落(甚至在现存最早的索福克勒斯和欧里庇得斯的剧本中已有此迹象),而让位于一种更规整的文体,这种文体不仅本身是对衬体的,而且也用于工稳的演说中。有人早就注意到,在一个论辩中,截然相反的演讲所展现的心灵态度严格上讲是同一种态度,它要在任何一个给定的句子中寻找一种相似的平衡。不过,倘若如此,那么索福克勒斯和欧里庇得斯笔下论辩的整个发展——埃斯库罗斯对此相当陌

---

① Diodorus, XII. 53.

② 《会饮》194e-197e;《修辞术》III. 1. 9, 1404a 24。

生——就证实了对衬体的成长。因为,我们必须认识到,不能把悲剧中的这些辩论解释为从诗歌自身传统中继承而来并进入古希腊诗歌中的东西,逻各斯体(大概就是论文体——[校按])中所表达的论辩同样如此。乍一看来似有疑惑,因为我们前面以说过,对衬体散文反而大力吸收韵文传统。不过,人们一旦面对这些论辩——比如,公元前431年战争爆发前夕,即伯里克勒斯发表葬礼演说前几个月上演的关于《美狄亚》(Medea)的那些论辩——就立刻会发现,这些论辩的整个论证和思想脉络,还有它们工稳的结构与措词,都明明白白地显示出演说术影响的痕迹。我们应该记得,早在40年代,普罗泰戈拉就曾介绍过一个问题两面论证的方法,而且,那个时代几乎每一部悲剧中的辩论无疑都反映出当时人们对这种有意识的推理艺术有了新的兴趣。甚至索福克勒斯也受到这种方法的影响,人们可以从《阿贾克斯》(Ajax)和《安提戈捏》(Antigone)的论辩中看出这一点,尽管索福克勒斯对这种方法的运用远远没有理性主义者欧里庇得斯深刻。简言之,悲剧以一种从未有过的方式适应了当时流行的精神趣味与心灵态度,渐渐放弃了埃斯库罗斯悲剧的形式和措词。正因此,悲剧才能一直在雅典人的生活中占一席之地。由此可知,对衬体——后来与高尔吉亚的名字联系在一起——早已为人所知,在高尔吉亚于427年造访雅典之前,对衬体在雅典大概已流布20年左右了。因此,高尔吉亚之所以享有声誉盛隆,大概并不是因为他是某种新事物的开创者,而是因为他把某种已为人知并受人赞赏的东西推向了新的高度。这一推测符合人们对高尔吉亚的了解。通过巧妙的对衬句(*ἰσόκωλον*),通过首韵或尾韵(*παρομοίωσις, ὁμοιτέλευτον*),通过谐音、双关语和俏皮话,总之,通过几乎无节制的修饰造作,高尔吉亚强以对衬体得出可谓非逻辑的结论,为了一种文雅而牺牲一切,尽管文雅总是风格所固有,文雅还是会受限于合理与明晰的要求。

现在,我们已经看到,高尔吉亚为了工稳而过分牺牲一切,在此意义上,修昔底德的文风决不是高尔吉亚式的文风。相反,修昔底德总是不断有意识地通过变化来冲淡工稳。不错,《战争史》一书中也能发现一些高尔吉亚式的句子——例如,葬礼演说中的著名句子:

We love beauty with simplicity, we pursue wisdom without softness.

我们热爱朴实的美，我们爱不软弱的智慧。

φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.（《战争史》II. 40. 1.）

很明显，这两个句子是以谐音开头，以谐音结尾，且长度大致相同，这可能经过修昔底德的润色修饰。不过，在伯里克勒斯发表演说时，当时的雅典人也并不是不知道这些影响，那一年也正值《美狄亚》上演，同时也是索福克勒斯的《阿贾克斯》上演后几年。[1]可以想象，修昔底德是受到高尔吉亚的影响之后，才尝试这种偶然的飞跃。不过，我们前面说过，这一时期的诗歌和散文彼此纠缠在一起，由此看来，修昔底德更可能是亲自从伯里克勒斯本人的嘴里听到了这些句子，[2]其特别原因就在于，刚才引用的句子实际上是古希腊诸神——无疑是修昔底德思考伟人的原型——的格言之一。有人也许因此认为，高尔吉亚完全采用别人极少使用的文雅作为自己固定的模式，并像伊丽莎白利利（Elizabethan Lyly）一样，以那种极端主义而闻名。若果如此，修昔底德的文风几乎丝毫没有受到高尔吉亚的影响（即使有也微不足道），因为对衬体散文本身早在高尔吉亚抵雅典之前就已经存在，尽管工稳的微妙效果当时尚不为人所知。

---

① 《美狄亚》408 - 409，《阿贾克斯》1085 - 1086。

② 普罗塔克在《伯里克勒斯》（*Pericles*）8 中谈到 Stesimbrotus 的权威性时，从伯里克勒斯于公元前 440 年左右发表的演说中引了一句话，这一演说是为了赞颂在萨摩斯战争（Samian War）中死去的人们。倘若实际如其描述的那样，那么这句话绝对可以证明，伯里克勒斯确以修昔底德所描述那样的风格说话。伯里克勒斯把死者与诸神对比，还说 *οὐ γὰρ ἐκείους αὐτοὺς ὁρῶμεν, ἀλλὰ ταῖς τιμαῖς ἃς ἔχουσι καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἃ παρέχουσιν, ἀθανάτους εἶναι τεκμαιρόμεθα*（因为我们也不是从他们自身出发看待他们，而是从他们所得的荣誉，以及他们所贡献的善好推知他们是不死的）。亦参见前面提到的伯里克勒斯对索福克勒斯的评论。

还可以举出许多其他的例子来支持这样的结论。例如,智术师普罗狄科(Prodicus)以精细地区分语词之间差异著称,并在这方面影响了修昔底德,[①]在战争爆发之前,普罗狄科就肯定已经呆在雅典。不过,普罗狄科对细微差异的兴趣只能在柏拉图对他的模仿游戏之作(柏拉图在《普罗泰戈拉》中模仿了普罗狄科的对衬体)中窥见一斑。[②]在修昔底德早年,普罗狄科是对衬体发展史上的一位特殊人物。另一个例子是智术师安提丰,其残篇《论和谐》(*Περὶ Ὁμονοίας*)显然写于30年代初。[③] 我们尚无足够的证据证明智术师安提丰和演说家安提丰是同一个人,也许不是同一个人。无论如何,《论和谐》尽管在用词上比严格工稳的《四联剧》(*Tetralogies*)更为繁复和华丽(一部精品自然会很华丽),但对衬方面稍逊一筹。人们通常认为,《四联剧》出现于高尔吉亚只身抵达雅典之后,而且我们已看到,并没有足够的证据证明高尔吉亚是对衬体的开创者。但是,即使为了争论的目的而认定,《四联剧》写于20年代后期,认定智术师安提丰和修辞学家安提丰之间毫无关系,难道就可以认为修辞学家安提丰写下的演说(应该成为法庭演说的典范)就是一种完全新颖的文体并因此令普通人讨厌吗?这种对衬体肯定已为早期人们所熟悉,即便高尔吉亚也只是对对衬体稍做修正和改进。的确,到公元前427年,人们对智术师们的作品——这些作品与散文新体密不可分——已经非常熟悉了,这有事实为证:青年阿里斯托芬正是选在这一年写下了自己的第一部喜剧《宴飨者》(*Banqueters*),这是一部讽刺智术师们之影响的作品。两年之后,阿里斯托芬写成《阿卡奈人》(*Acharnians*),在此剧中,阿里斯托芬明确提到同时代的精致演讲术,还把当时的演讲术与老一代人的演讲术做了一番对照,称老一代人为*Μαραθωνομάχαι*(685-686行)。此外,阿里斯托芬考虑的不是某一个人的教诲,而是一种现象,这种现象如此广泛、世人皆知,以至于成为搞笑的对象。人们可以把修昔底德本

① 参见《战争史》I 69.6,II 62.4,III 39.2,82.4。

② 《普罗泰戈拉》337-c2。戏剧的对白日期是战前。参见Laches 197d。

③ 这一点在本书“绪言”已经详细讨论过。

人——他当时30出头，一年之后就当选为小将军——看作阿里斯托芬讥讽的那帮人中的一员。

不过，堆积这类的历史证据无甚益处，还不如思考一下对衬体如何以及为何在修昔底德青年时期的雅典形成。我们前面已提出过一种令人困惑的说法，即这种对衬体散文本身尽管更多地归功于韵文，但反过来却影响了索福克勒斯和欧里庇得斯的韵文。这意味着古希腊演说曾一直是一种逻各斯演说（说理性的演说），尤其能够做到清晰的工稳，要么借助虚词μέν和δε达到工稳，要么通过相似的动词或名词尾词的自然迂回来达到工稳。此外，如前所见，对衬（尤其是口语中的对衬）本质上是获得清晰性的最好且最有力的方式。在古风时代，对衬与格言（γνῶμαι）或谚语密切相联，那些格言或谚语代代相传，是希腊人民智慧的主要体现。荷马就善于以对衬句表达格言。例如：

> Multitude of kings is bad; let there be one king。
>
> 多头制不是好制度，应当让一个人称王。
>
> 以及 Who heeds the gods, him do they also hear。
>
> 谁听从天意，天神更听取他的祈祷。（《伊利亚特》II. 204; I. 218.）

这种诉歌体（elegiac）后来成为格言诗的特定体裁，其诗行常在中间停顿，这样就可以更好地获得对衬的清晰性。早期诉歌诗人们都大量使用对句，例如第欧根尼（Theognis）的对句：Neither snowing the sea will you reap a deep harvest, nor doing good to the base get good in return（挥汗播种者，未必就有好收成；慷慨施恩者，未必就有好回报）（107－108行）。同样的对句自然也出现在哲人们的散文箴言中，尤见于赫拉克利特（Heraclitus）的散文箴言。如今，许多现代学者都试图从这个或那个更早的作家（诸如赫拉克利特、恩培多克勒[Empedocles]或者索福克勒斯）那里寻找对衬体散文的源头。不过可以设想，智术师们力图为他们那代人谱写一套更符合时代经验的新规则，并为这种新智慧寻求一种与韵文相匹敌的尊严，这时，智术师们就不可避免地继承

并扩展了格言对衬体的古老传统,这种设想似乎再自然不过了。智术师们之所以拓展对句传统,原因在于他们即将抛出的社会与政治概括远比古老格言智慧中的概括更为复杂,因此也更需要分析。由此发展出一种既高贵又对衬的散文:高贵是因为它继承了韵文的衣钵;对衬则是因为它代表了新的清晰性——逻各斯力图把这种清晰性强加给许多新的经验领域。正是这种散文,反过来又影响了索福克勒斯和欧里庇得斯,使他们放弃了埃斯库罗斯的意象派(imagistic)风格,而喜欢上那种更切合时代精神的对衬体演说和对衬句。除非本章的推理完全荒谬,否则,修昔底德流亡前在雅典耳闻目睹的散文就正是这种对衬体散文,而时隔多年以后,修昔底德在《战争史》中回忆他所了解的那个世界的形象时,他不可避免地要回到的也正是这种对衬体散文。

现在,我们来探讨最后一点:前面已经提到,修昔底德笔下的演说或者任何与此毫无共同之处的演说都存在的缺陷,即这些演说可能很难为一般人所理解。现在,我们已经随处见到,《战争史》中的诸演说都浓缩过,因而比实际的演说更为抽象。修昔底德缺乏想象力,这也可能暗示,他善于沉思,他在实事求是地探索一个潜在于其时代事件之下的模式,并过分地把那种理论模式加在演说中。毋庸置疑,《战争史》一书中的各种演说前前后后都是一个整体,就此而言,这些演说不是照原样抄来,而是对实际演说的浓缩甚至解释。此外,修昔底德的流放经历必定给其文风增添了某种独特性和个性。修昔底德经过不断的反思,可能在一定程度上不再如其曾经所是的那样去思考先前的政治人和政策,而可能在不知不觉中简化了他们,以便使他们在某个特定的城邦或战争中能够代表某种更深层的趋向,作为一个整体甚至人性的象征。因此,修昔底德必定(可能又是在不知不觉中)转变了其文体,以便使文体与其思想保持一致。修昔底德沿着这一方向到底走了多远,对此,我们当然不可能有精确的尺度加以衡量。如前所述,我们不能认为,修昔底德无论在思想还是风格上都忠实地记录了每个演说者的真实演说。事实上,只要涉及演说者的思想,修昔底德都清楚地宣称自己只是大致上忠实于演说者,这一点同样也适用于其文体。不言而喻,任何伟大的文体家(修昔底德就是如此)都不可避免地要把

语言打磨成一种新鲜而独特的工具。尽管如此，修昔底德在战后始著此书时，其写作风格实际上与安提丰《四联剧》的风格最为相似，而《四联剧》写于25年前，也是不争的事实。因此很明显，修昔底德的写作不管如何有个性，也只是早期文体的一种发展——而且，这种发展没有受到当时在雅典同时兴起的所有文体潮流的任何影响。由此，我们又回到基本论点上，即在本质上以及不确定的范围内，修昔底德的文风忠实于他所描写的那个时代的文风，尤其忠实于那个时代早期，即《战争史》前4卷所描述的时期的文风。于是，我们也回到了关键问题上，即那种文风是否太难为一般人所理解。

我们会记得，我在本书第二章讨论过公元前5世纪晚期的修辞学，那时，我就已经提出了这一问题。我们在那里观察到，公元前5世纪晚期的修辞学正是由于遇到了当时的处境，才吸纳了许多新生的研究，诸如后来独立发展的伦理学和政治学。我们还观察到，当时所有的思想都具有一种新的复杂性和抽象性，而且，据说那个时期人们所期待的东西似乎正是这种抽象性，而非所谓的令人惊异的东西。的确，对人类生活的大问题有比较广泛的兴趣，这似乎本身就是一个大时代的标志和先决条件。无疑，关于修昔底德文体的难题无异于埃斯库罗斯、品达、索福克勒斯甚至欧里庇得斯等人所展现的难题，甚至也无异于莎士比亚的戏剧或多恩的训诫诗在另一个时代所展现的问题。在这些人中，任何人的作品都要求他们听众中的一部分人具备一种很高的能力，不仅要能够听懂难懂的语言，而且要能够理解大众的观念。不过，我们已经看到，在葬礼演说中，伯里克勒斯认为民主是一种解放的力量，它赋予人们以自信——相信他们的个人才智。这种判断不仅对公元前5世纪的民主是根本的，而且对其他时期的早期民主也是根本的。前面已经提到，在18世纪及19世纪初，那些写给普通民众的训诫诗显得冗长而艰涩，那是因为大多数老百姓读书甚少。如前所述，在那些社会视野正在扩展的时期，普通人必须具有一种与其自尊相适应的新理解，而且社会视野的扩展也正来自于此，这似乎是一个无可否认的事实。这种觉悟当然无需与特定的民主制度（如雅典民主）联系在一起。此外，毫无疑问，在任何才智竞赛中，总是有一个受

教育的亦即特权阶层来领袖群伦。这一点在伊丽莎白时期的文艺复兴中表现尤为明显。然而,任何伟大的觉醒除非经由普通人共同参与,甚至由那些其直系祖先在社会上已然泯灭殆尽的人们参与其中,否则,皆不可想象。因此,有人认为修昔底德笔下的那些难懂的演说从未产生一种广泛的吸引力,根据一般原则,这种看法是不对的。相反,在特定的历史时期,这种看法倒还属实。

再更具体地回到修昔底德所了解的雅典人,我们发现,最令人惊讶的现象就在于当时的雅典人更喜欢那些与特殊观念相对的普遍观念。例如,几乎就在欧里庇得斯《美狄亚》的开头,女主人公就提出了两项请求:第一,恳请歌队的妇人们保守其复仇计划的秘密;第二,恳请克利翁王(Creon)允许自己在科林斯(Corinth)多呆一天(214 - 266行,292 - 315行)。有趣的是,女主人公为两方开出的理由都不是特殊的理由。在与妇女们说话的时候,美狄亚不厌其烦地长篇大论妇女阶层的不幸地位;而在请求克利翁时,美狄亚则细述所有那些像她一样过于聪慧的人的窘境。我并不是以一种引人注目的方式援引这些演说,而只是想指明,当时盛行着一种对普遍观念的偏好,而这一点同样可以在许多章节中得到证明。这个事实本质上是通过诗人在共同体中的诠释功能得以说明的,这点前面已经说得很多了。当时的希腊人和以前的希腊人一样,不是期待自己的诗人们描绘个人肖像,而是指望他们对民众和社会做出普遍的分析,因为当时没有任何宗教教义和科学足以给他们这种知识。公元前5世纪中叶以后,散文,尤其是演说体散文挑战了传统韵文的优越性,同时也承袭了后者的态度和功能。的确,人们可能认为,这种早期散文比当时的韵文更加复杂难懂,其原因有二:一是散文作为一种艺术体裁尚还年轻;二是散文更充分地关心复杂的世界。当然,我们起码很难期望,伯里克勒斯作为那个时代的一位雅典人和散文家,他讨论民主的方式竟会没有修昔底德所描述的那样深奥、那样普遍。奥多特斯(Diodotus)在Mytilenean论战中可能提出过关于为罪行承担责任的整个抽象问题,这并不奇怪(或恰恰相反);留在斯巴达的雅典使者也可能重述促使一个邦国成为帝国的内在深层动机,这也不奇怪。这种类型的概括性论证确实很像前

面引述过的《美狄亚》中的论证,唯一不同的是内容。修昔底德笔下的演说者关心的不是私人的一般规则,而是政治生活的普遍法则。不过,我们已经看到,这种对普遍之物的关心如何在对衬体的工稳中得到表达,更狭义地说,它如何在这种文体影响下的抽象名词和动名词中得到表达。我们也已经看到,人们可能认为,修昔底德强化了这种文体,以便使之适应《战争史》更深层的意图。不过,对我们刚才讨论的那类思想而言,对衬体是如此必要、如此不可避免,以至于我们必不能认为,修昔底德从根本上改变了这种文体。在散文当中开始与严格的实践意图密切相连之前,是对衬体的时代,它艰涩难懂、雄心勃勃。简言之,对衬体是一种伟大时代的文体,那时,无论是在散文还是在韵文当中,人们都希望听到以高贵的语言讨论问题。

古典作品研究

修昔底德笔下的个人与城邦

——《战争史》卷二义疏

威廉斯(Mary Frances Williams) 著

陈开华 译 李致远 校

修昔底德《战争史》卷一的叙述与讲演中出现的重要伦理学术语，在卷二中同样反复地出现。不过，整个卷二的伦理术语的重点集中在一些重要人物的讲演上，这些重要人物都想制定一套政治和军事政策。卷一中对大多数演说者的名字皆忽略不提，不管是科林斯人、雅典人还是斯巴达人。修昔底德关注每个城邦的集体意志和政策。不过例外的是伯里克勒斯(Pericles)、阿基达摩斯(Archidamus)、波桑尼阿斯(Pausanias)和底米斯托克(themistocles)，他们在近乎卷一结尾的章节中才显出重要性，并为卷二做好铺垫，在某种意义上说，卷一淡化了个人的重要性。卷一所记述的伯里克勒斯、阿基达摩斯、斯泰基拉斯(Stenelaidas)的演说，只是隐晦地展现了他们的个人性格。而卷二则尤其显得与一个人，即伯里克勒斯相关，他领导雅典的民众(demos)，其葬礼演说也构成了卷二的一个重要部分，他还为雅典人做了其他的重要演说。卷二是对伯里克勒斯的恰当总结，修昔底德在其中分析了这一伟大的个人，讨论了伯里克勒斯的性格如何影响过雅典政策。卷二不仅关注雅典与斯巴达之间的实际战况，也涉及阿基达摩斯与伯里克勒斯各自的个性，以及他们的个性如何影响了斯巴达与雅典。

一、阿基达摩斯的演说(II. 11)与伯里克勒斯的隐微演说(oratio obliqua;II. 13)

卷二记述了战争的实际爆发,不过,它的开头则是回顾卷1结尾说到的两个人物:阿基达摩斯和伯里克勒斯。他们各自就战争的开端(commencement)做了一个简短的演说,他们的演说尽管经过节录,并且其关键内容也有所改变,但仍然包含和继续了前面他们各自已经表达过的一些主要话题。不过,其关键内容的改变也是合宜的,因为,这些演说目的并非在战争爆发之前制定政策,而是在战争开始之后激励众将士。

斯巴达王阿基达摩斯作为领袖,向拉西代梦人(Lacedaemonians)全军及其众盟国发表演说。他一开始就强调,他们的兵力虽然前所未有地强大,但他们将要抵抗的也是一个十分强大的国家,因而他们要成为勇敢的人(*ἀριστοί*)。尽管他们人数不少,但还要充分准备,并要预料到将发生的危险(*παρασκευασμένους, προσδέχεσθαι ἐς κίνδυνόν τινα ἥξειν*)。战争的结局难以预见,袭击也很突然,并且,一个兵力弱小者一旦畏惧并蔑视敌人的强大兵力(*δεδιός, καταφρονοῦντας*),①往往就能征服毫无准备的(*ἀπαρασκεύους*)强大兵力。阿基达摩斯要求军队在决策方面要勇敢而在行动方面要谨慎,而且要做好充分准备(*τῇ μὲν γνώμῃ θαρσαλέους στρατεύειν, τῷ δ' ἔργῳ δεδιότας παρεσκευάσθαι*),因为这样会使人成为最勇敢及最可靠的人(*εὐψυχότατοι, ασφαλέατατοι* II. 11. 1-5)。雅典并非无能之辈,而且他们准备充分(*παρασκευασμένην*),足以自卫(II. 11. 6),遭到侵犯的人们更加可能由于愤怒/血气(*ἄηθης ὀργή; θυμῷ*)而贸然投入战争,而不会深思熟虑以静观其变(*λοφισμῷ*)(II. 11. 6-8)。阿基达摩斯告诉他的士兵,要认识到雅典

---

① 这也是一个适度恐惧的例子,即便对勇敢的斯巴达人而言,也是合宜的建议。Gomme 把它解释为"做好准备"或者谨慎(*Commentary*, vol. 2, ad 2. 11. 4)。

如何如何强大,在战争中获胜将是何等伟大的荣耀,要他们服从命令(II. 11. 9)。

阿基达摩斯提出了几个重要主题:计划、准备、远见、谨慎、勇敢、自制。他在“愤怒/血气”一词前用了形容词“不寻常的”(ἄηθης),这让我们看到,阿基达摩斯对非德性(non- virtuous)行为或过激行为的个人看法,并且看到,他是如何把这种行为与远见和自制的缺乏紧密相连的。阿基达摩斯特别注意战前的准备和谨慎犹豫的重要性,也特别注意战争中的勇敢和安全或坚定的重要性。他强调雅典人以冲动(impulsivity)著称,并将其与斯巴达人的谨慎相对照。伯利克勒斯在演说中更多地公开赞扬理智,而阿基达摩斯更强调计划和准备,这表明,阿基达摩斯意识到理智的思想和行动之重要性。阿基达摩斯更多地强调勇敢、谨慎和服从命令,这也符合斯巴达人的一般性格,但很难因此而挑剔阿基达摩斯,因为,在一个如此环境中,还有什么比说这些话更合适的呢?尽管阿基达摩斯曾反对战争,并尽力延缓战事,但现在,战争一旦开始,他就全力尊崇斯巴达人的传统,尊崇个人对城邦的附从。

另一方面,伯里克勒斯的演说对象并不是军队,而是城邦(polis)。他简要的讲演,皆以隐微的方式表达,他一再重复卷1提出的观点,并补充了几个重要的观点。伯里克勒斯之所以发表演说是由于遭人警告,说他的朋友阿基达摩斯可能暗中给他好处,诸如让伯里克勒斯的地产不遭毁坏等等。因此,伯里克勒斯就把自己的财产移交给城邦(II. 13. 1)。伯里克勒斯一再敦促雅典人备战,把财产转移到城里,只发动一场保卫战,而不要出去迎敌,要在他们舰队中保存实力,还要稳住他们的同盟国。他解释说,战争仰赖同盟国的资金,而且在战争中,资金丰裕与决策明智二者同等重要(γνώμῃ καὶ χρημάτων περιουσίᾳ II. 13. 2)。他还说,雅典人应该从每年600塔连特的贡金中汲取勇气(θαρσεῖν),应该从下列认识中汲取勇气,即要认识到,储存在卫城的资金、捐赠的资金、得自波斯人的战利品、神庙的储金以及雅典娜女神像身上的金片都可以用作战争基金(II. 13. 3 – 5)。最后,伯里克勒斯计算了一下防守雅典城所需的兵力,并坚持认为,雅典人有足够的财资和兵力

进行防守,以此鼓舞他们成为敢赢的人(ἐθάσυνεν)(II. 13. 6 -9)。

伯里克勒斯表达了下列要点——他一直认为这些可以成为好政策:理智的计划、中道、防守、团结、信赖海军、勇敢以及可观的财资。他把地产交给城邦,这样做不仅是为了避免叛逆嫌疑,也是为了避免内部分裂和纷争,那会危害雅典人的团结。在这个演说中,有一个观点特别有趣:伯里克勒斯提到,雅典娜神像的金片可以兑换为战争基金,尽管他还补充说,这笔钱很快就会返还(II. 13. 5)。这一说法类似在葬礼演说中的话,因为他在葬礼演说中说,雅典人把财富用于事行而非言辞(II. 40. 1)。同样,科斯林人曾在斯巴达对众盟国发表过演说,他们主张,他们可以利用德尔斐和奥林匹克闲置基金来扩大战争(I. 121. 3)。不管是对科斯林人那方,还是对伯里克勒斯这方,上述说法不都是对传统宗教缺乏虔敬的例证吗?埃德蒙德斯(Edmunds)已经指出,伯里克勒斯打算反对民众的传统虔诚——他们总是害怕冒犯诸神。在其他战争中就没有发生过这类行为:赫卡忒乌斯(Hecataeus)曾经建议,伊奥尼亚人(Ionians)用克罗伊苏斯(Croesus,吕底亚[Lydia]王——[译注])发誓奉献给狄宇马乌斯(Apollo Didymaeus)的供品来打造一支舰队,但民众却不愿打扰神庙(Hdt. 5. 36. 3 - 4)。[①] 伯里克勒斯似乎极少考虑宗教传统。不过,伯里克勒斯的建议也可能不会被看作不虔敬,因为,神庙一旦陷入困境就会把闲置资金借给共同体:在宗教虔诚、城邦(polis)安全与爱国主义之间有一种传统的平衡。[②] 伯里克勒斯也坚持,金片会重新贴回神像上——这与某种对神所应得之物的尊敬相一致。伯里克勒斯侧重于理性方面甚于宗教方面,很明显,他把城邦的防卫与宗教基金的适当使用二者等同起来:他认为,金片是本钱,而把本钱投资在城邦的防卫上是明智的,这也是好计划或

---

① Edmunds,《机运》(*Chance*),页 37 - 39;Parker,《瘴气》(*Miasma*),页 170 - 171。Hornblower 说,科林斯人认为,占用泛希腊圣所的金钱比占用自己的城邦神庙的金钱更成问题。(*Commentary*,197 - 198)。

② Parker,《瘴气》,页 173 - 174。雅典人记录着神圣财宝的总数(Rhodes, *Thucydides*, 196)。

远见的一部分。[1] 伯里克勒斯结合了修昔底德同样重视的那些概念，结合了虔诚、财务预算和其他德性品质，借此，伯里克勒斯和修昔底德达成一致。

伯里克勒斯在前面的演说中已经表达过这种认识，即认识到财富对战争行为的重要性(I. 141. 3 -5,I. 142. 1)。在那篇演说中，伯里克勒斯力劝雅典人不要悲叹房屋或地产的损失，而应悲叹生命的丧失(I. 143. 5)，他还比较了雅典人与斯巴达人，说他把雅典人和斯巴达人做对照时指出，拉西代梦人(Lacedaemonians)更准备用他们的身体甚于用他们的财产来备战(I. 141. 4)，这时，伯里克勒斯也就区分了金钱与财产与人的生命。[2] 这些说法表明，伯里克勒斯相信，战事一旦开始，就意味着要耗费钱财，而且他情愿花费财富而不愿意丧失生命。伯里克勒斯意识到雅典的财富增长，意识到财富与权力之间的关系——修昔底德在卷1以考古学的方式展示了这种关系——，对埃德蒙德斯而言，这表明伯里克勒斯是一位政治家，他的政策出自理智的和历史的洞察，而非出自狂妄自大。[3] 另一些人争辩说，有个观念，即雅典的民主制需要一笔中央储备基金，以便保障稳定与军事成功，保障那些用于防卫和装点雅典的联盟贡金的适当转移、管理与使用，而伯里克勒斯对这一观念的整个发展是对非僭政城邦政策的一个严重背离，也是雅典如此长期成功地卷入战争的一个重要原因，并且也类似于修昔底德自己的强调——财富是权力的基础。[4] 尤其是，修昔底德和伯里克勒斯俩人在分析权力和正确的军事战略时，都与防守措施、海军及财富联系在一起，因此，人们可能认为他们在这一重要领域意见相合。[5]

即便阿基达摩斯与伯里克勒斯在卷1中的建议相似，但在卷2

---

① Edmunds,《机运》,页39。

② Edmunds,《机运》,页40。

③ Edmunds,《机运》,页41。

④ Jebb,《伯里克勒斯时代》(*Age of Pericles*),页118 -121;De Romilly,《繁荣与衰落》(*Reise and Fall*),页22 -25。

⑤ Rokeah,"*Periousia chrematon*",页283 -285。

中,他们的观点却有一个非常有趣的分歧。阿基达摩斯已经恢复成一个典型的斯巴达人,尽管他仍展示了修昔底德的大多数美德标准。然而,恰在同一点上,伯里克勒斯与阿基达摩斯产生了分歧,他将在葬礼演说中表达这种分歧。也就是说,他在下列方面表达了分歧:他认为,在斯巴达,个人从属于城邦,与此相比,在雅典,个人则是自由的;他承认,财富对一个城邦的运作和进步很重要;他赋予理性和才智以优先性。① 尽管如此,这两位领导人所说的大部分还是相合的。他们以各自的行动表现出十分相近的策略,而且,他们遭遇各自的民众对他们的行动十分相近的反应。斯巴达人首次挺进阿提卡(Attica)时,阿基达摩斯仍然继续拒绝投入战斗,反而专注于准备袭击伊诺(Oenoe),并且在别的事情上“浪费了不少宝贵的时间”(καὶ ἄλλως ἐνδιέτριψαν χρόνον II. 18. 2)。阿基达摩斯之所以遭到指责,即是因此,也是因为,对拉西代梦人而言,他在召集力量方面似乎显得懈怠(μαλακός),不愿全力投入战争,在伊斯姆斯(Isthmus)拖延(ἐπιμονή),且行军缓慢(II. 18. 3)。当他拖延之时,雅典人得以把他们的财产移入雅典城墙之内。这在拉西代梦军兵种引起愤恨,他们相信,要不是阿基达摩斯的耽误(μέλλησιν),他们早就轻而易举地缴获了雅典人的财产(II. 18. 4 - 5)。袭击伊诺失利后,阿基达摩斯转移到阿卡奈(Acharnae),在那里军队又停止不前(II. 19. 2)。这是阿基达摩斯不积极参战的一个显著例子,由于他的延误,雅典人有了足够的时间备战,加强防守,武装战船。②

阿基达摩斯不愿意采取进攻策略,这让人想起伯里克勒斯的防守策略;阿基达摩斯的犹豫超出了纯粹斯巴达人的谨慎,这暗示,他不愿采取进攻行动以发动战争。阿基达摩斯是不是应当因为过分犹豫和身为雅典人而遭到指责?相反,修昔底德说,阿基达摩斯行其所当行,因为他希望,阿卡奈人——他们自己的财产曾一度被剥夺——激怒雅典人,不热心于打仗(II. 20. 4 - 5)。阿基达摩斯之所以延迟,还因为

① 关于最后这一点,J. H. Finley 在所著《修昔底德》(*Thucydides*)的页 132 - 133 提到。

② Hunter,《巧妙的报道者》(*Artful Reporter*),页 14 - 16。

他希望已经准备好战争的雅典人会出来迎战，也可能因为他希望雅典人会在他们的土地被糟蹋之前做出让步（II. 18.5，II. 20.2－4）。[①] 阿基达摩斯设想，一支准备好的兵力自然会开始战斗，而且，他的设想差不多是成功的，因为雅典人看到拉西代梦人离自己的城邦如此之近时，就忍无可忍了（II. 21.2－3）。只有伯里克勒斯有能力阻止雅典人陷入阿基达摩斯的圈套，并仓促之间投入战斗。伯里克勒斯相信自己的判断是正确的（*ὀρθῶς γιγνώσκειν*），他拒绝召集会议，因为他担心，激情/血气（passion）而非理智/判断力（*ὀργῇ τι μᾶλλον ἢ γνώμῃ*）将动摇民众（demos）的意见，不过，他还是派出骑兵迎战（II. 22.1－2）。最终，阿基达摩斯被迫撤退。

显然，这两位友好的大将军有许多相同的观点和策略。首先，他们俩都不赞成战争；他们俩都决心以最有利于城邦的方式从事战争；他们都给精心的计划以优先性；他们都理性地算出最佳的战争是防守战。人们想知道，如果这两位将军的政策得以继续保不变，那么，伯罗奔尼撒战争兴许不再是一场战争。但是，正是由于伯里克勒斯采取了进一步行动，派遣一舰队去劫掠伯罗奔尼撒，他最终才能够打乱阿基达摩斯的策略。[②] 这表明，在这两位将军中，伯里克勒斯更有能力立于危机之中。

二、伯里克勒斯的葬礼演说（II. 35－II. 46）

在葬礼演说中，伯里克勒斯把他对雅典如何以及为何变强大的看法和他对个人的赞扬结合在一起。人们可能希望，修昔底德认为，有美德的个人和好的城邦有一些相同的构成要素，而其中的许多因素会在这篇著名的演说辞中重新露面，而实际上，这些因素中大部分也确

---

① Hunter，《巧妙的报道者》，页 15。不过，Kagan 在《阿基达马斯战争》（*Archidamian War*）的页 51－52 中反驳说，阿基达马斯本来希望阿卡奈人不要发动战争，并相信，阿基达马斯本想尽可能长久地控制阿提卡牧场里的人质。阿基达马斯曾宣称，他希望，一旦斯巴达人进犯，雅典人就立即参战（II. 11.7－8）。

② Hunter，《巧妙的报道者》，页 20－21。

实重新出现在这篇讲辞中。修昔底德和伯里克勒斯两人都对雅典人的内在性格感兴趣,且都以一种心理学方法分析了雅典的力量。两人都对人类理性的效力而非迷信或宗教习俗的效力更感兴趣。① 鉴于演说的缘由和演说所面对的听众,伯里克勒斯的葬礼演说主要集中于修昔底德笔下美德要素中的几个方面,不过,它仍然涵盖了对修昔底德伦理学所有方面的一个统一的陈述。然而,葬礼演说不同于《战争史》的任何其他部分,其原因在于,它与修昔底德的伦理模式密切相关,而同时又包含一些实质性的新领域,这些新领域是伯里克勒斯为了形成自己关于美德的定义而增加进去的。这些新领域与修昔底德思想的不一致之处并不明显,因此尤其值得查究。②

这篇演说的目的在于颂扬那些战死沙场的勇敢之士,颂扬那些运回战死者的雅典民众,和那些为雅典文明而献身的人们(II. 36. 5)。所以,演说者主要关注死难士兵们肉体上的勇敢,并界定雅典人的城邦究竟是什么样的城邦,以便区分雅典城邦与其诸邻邦,并表明要为什么价值而战。在某种的意义上说,伯里克勒斯遵循了传统的葬礼演说模式,其中包括对古人的歌颂和对那些战死沙场之士的歌颂,并训导正在聆听的城邦民。但同时,伯里克勒斯还高度赞扬了当今雅典城邦取得的成就,从而背离了传统。③ 关注雅典的伟大和光荣,尤其是通过强调理智和民主制来关注雅典的伟大和光荣,这在某种程度上间接地宣扬了伯里克勒斯自己的光荣及其战争策略;并且,这种关注反对任何可能的对战争及其领袖的批评。倘若一个城邦具有伯里克勒斯所描绘的那些品质,那么,当城邦对斯巴达发动反击战时,它就能够最聪明地且最光荣地行动起来;反过来,这也暗示,没有人能批评为城邦而献身的人,没有人能羞辱死去的人们,因而也就没有人能批评城邦

① Edmunds,《机运》,页 44 - 46。

② 在《战争史》的其他部分,演讲者或城邦在背离修昔底德的伦理范例时,他们常常要么通过提倡不道德的行为,要么通过混合不道德的价值或诡辩推理。伯里克勒斯以一种独特的方式有别于修昔底德。

③ Ziokowski,《葬礼演说》(*Funeral Speeches*),页 74 - 78;Rusten,《修昔底德》(*Thucydides*),页 135 - 136。

及其政策。但是,即便这种疾世愤俗的花招是葬礼演说的布局及其某些内容的原因,但是,伯里克勒斯的言辞也仍然为其关于个人与城邦双方的卓越与美德的看法提供了大量的证据。

伯里克勒斯之所以被选来发表公开的葬礼演说,原因在于,根据希腊民众(demos)的意见,他最智慧而且名声最好(*ὅς ἄν γνώμῃ τε δοκῇ μὴ ἀξύνετος εἶναι καὶ ἀχιώσει προήκῃ* II. 34. 6)。在伯里克勒斯看来,这篇出色的演说主要包含一个有趣的概括,即什么东西造就了雅典的伟大。在这篇演说中,我们发现了修昔底德在卷3所表达的一些关于个性与伦理的相同的正面观点,而且这篇演说带有一种强烈的修昔底德式的口吻。伯里克勒斯颂扬战死者的勇敢(*ἀγαθῶν,ἀρετάς*),他发现,面对战死者的伟大行动,言辞纯属多余,因为言语只是对过度修辞的一种否定(II. 35)。伯里克勒斯还说,战死者的英勇应该基于事行,而非言辞,因为言辞以演说者的赞扬能力为转移,借此,他提到了表现(representation)的难题。很难确立言辞的准确性,因为知晓(*ξυνειδώς*)事实的听众可能认为漏掉了某些东西,而不知情的人(*ἄπειρος*)又会心生嫉妒,认为有所夸张(*πλεονάζεσθαι*)(II. 35. 2)。这种公开陈述非常符合修昔底德论及科西拉革命(Corcyrean Revolution)的言辞(II. 83)。在那里,修昔底德也强烈反对隐藏意义的言辞权力,也严厉批评聪明的错误思想,同样也批评不聪明的错误思想。

接下来,伯里克勒斯说到雅典的传统,他特别提到,雅典人的祖先如何以及他们自己又如何藉由他们的勇敢(*δι' ἀρετήν*)促进帝国的成长,如何为城邦提供资源以便它在和平与战争中达到自足(II. 36. 1 – 3)。伯里克勒斯歌颂雅典的民主制度,歌颂民主制的自由和宽容,法律面前人人平等,他还说,一种公共事业理应(*απ' ἀρετῆς*)向所有人敞开(II. 37. 1 – 3)。伯里克勒斯特别指出,雅典人特别关心那些旨在帮助遭受不义对待的人而制定的法律,特别关心那些会给触犯者带来一种公认的耻辱(*αἰσξύνςν*)的不成文法(II. 37. 3)。[1] 他评论了雅典人的

① 这个评论与伯里克勒斯对诡辩的相对主义的认识有关,它表明,伯里克勒斯承认正义有一个不变的标准,他还把这一标准归于全部雅典人。

敬意——这种尊敬源于雅典人对权威、对成文和不成文法的恐惧(διά δέος)(II. 73. 3);评论了那些荣耀城邦的运动会及其他赛会;还说到世界各地的产品如何流通到他们伟大的城邦(II. 38)。[①] 伯里克勒斯注意到,开放的城邦为了自保是多么依赖于勇敢(*εὐψύχῳ, τὸ ἀνδεῖον* II. 39. 1; *ἀνδρείας, μὴ ἀτολματέρους* II. 39. 4; *τολμᾶν, θράσος, ψυξήν, ἐς ἀρετὴν* II. 40. 3 – 4)和忠诚(II. 39. 12)。

伯里克勒斯尤其关注的是,城邦如何防备一切偶然事件(*παρεσκευάσαμεν*)以便使雅典能自给自足(II. 36. 3),城邦何以能在战争中大胜,然而,在战争中他们从未用尽全力,只不过用了部分兵力(II. 39. 3 – 4)。他还说,雅典并不奢侈,也不柔弱(*μαλακίας*),但却爱智慧(*φιλοσοφοῦμεν*),它把财富当作行动的一个时机(II. 40. 1),它期望各个个人参与政治(II. 40. 2),它有一些富于政治洞察力的生意人,它辩论政治以便可靠地理解(*ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς*)城邦所面临的诸问题,它还认为缺乏辩论会阻碍行动(II. 40. 2)。他评论了城邦的美好(*ἐς ἀρετήν*),他说,城邦对其他邦好就不要考虑利益,要以仁义交朋友(II. 40. 4 – 5)。[②] 他说,雅典人既有能力冒险,也有能力预计危险(*ἐκλογίζεσθαι*),而对其他人来说,大胆就是无知,反思则带来犹豫(II. 40. 4 – 5)。[③] 伯里克勒斯认为,上述观点应该得到正确的判断,最勇敢的人预先既知道快乐也知道危难(*κράτιστοι δ' ἂν ψυχὴν δικαίως κριθεῖεν οἱ τά τε δεινά καὶ ἡδέα σαφέστατα γιγνώσκοντες*),但又毫不回避危险(II. 40. 3)。雅典是希腊的一个学园,因为每个个人"在这里都只依靠自己,能够胜任许多紧急事件,并藉由如此幸福的多才多艺而变得温

---

① Rhodes说,许多好产品能流入雅典是因为他们控制了海洋。(*Thucydides*, *ad* 2. 38. 2)。

② Gomme注意到,*ἀρετή*"在这里指的是好,与通常的用法略有不同(I. 33. 1 – 2; III. 56. 7)。"(*Commentary*, vol. 2, ad 2. 40)。

③ 知识与勇敢之间的关系是柏拉图式的。见Horenblower, *Commentary*, 页306; Sharples,《知识和勇敢》(*Knowledge and Courage*); Macleod,《修昔底德论宗派》(*Thucydides on Faction*[= Essay, 127f.])。

文尔雅"(II. 41. 1)。因此,演说的第一部分回到了自足——II. 36. 3 的开放性主题。在这部分结尾,伯里克勒斯断言,既然这些战死者为的是这样一个城邦而战并且死得高贵(*γενναίως*),因为保存城邦乃他们的义务,那么,那些活着的人也应该为城邦而欣然受苦(II. 41. 5)。

在演说的后半部分,伯里克勒斯着重论勇敢。他断言,雅典士兵们的牺牲证明了他们的勇敢(*ἀρεταί, ἀρετήν* II. 42. 2),因为他们带着勇敢(*ἀνδραγαθίαν* II. 43)而战。[①] 战死者应得荣誉,因为他们藉由效力于城邦而做出了伟大的贡献,这些贡献远远大于他们藉由私人生活而造成的危害(II. 42. 3)。他们当中没有一个人更喜欢财富并因此沦为懦夫(*ἐμαλακίσθη*),他们一旦行动起来,就甘冒危险并放弃其他一切,他们信赖自己并避免恐惧(II. 42. 4)。雅典人应该以这些人为榜样,至少要与他们一样勇敢(*ἀτολμοτέραν δέ μηδὲν* II. 43. 1),因为真正的城邦本身就得自大胆的人,他们知道自己的义务,并为荣誉而感动(II. 43. 1 - 4)。伯里克勒斯开始讲的是战死者的牺牲,现在则转而一再重复说,活着的雅典人也要牺牲,这是何等重要,这表明,他在提醒雅典人要拥护他的防守政策,而在战争中也要勇敢。伯里克勒斯断言,对一个真正的男人而言(*ἀνδρί γε φρόνιμα ἔχοντι*),懦弱(*τοῦ μαλακισθῆναι*)之耻比死亡更糟糕(II. 43. 6)。伯里克勒斯最后宣布,现在他们即使达到了卓越(*ἀρετή*)的顶峰,与死者的荣誉相比也只是昙花一现(II. 45. 1),而且美德(*ἀρετῆς*)的价值最伟大时,就会发现最好(*ἄριστοι*)邦民。

人们可能料想,伯里克勒斯大部分的演说应该包含了传统的因素。的确,他歌颂了死者们的祖先,歌颂了死者们的勇敢,这种歌颂构成了葬礼演说的一个基本部分。诸术语表达的价值既是古代价值(*ἀρετή, ανδραγαθία, γενναίως*),也是传统价值。书中明确提到的主题(topoi),诸如勇敢、慷慨、自由、正义、才智、轻视财富、名声以及死者的卓越(*ἀρετή*)等都是平常主题。[②] 然而,伯里克勒斯强调对事情要深思

---

① 这也是葬礼演说中的标准的一节(Ziolkowski, *Funeral Speeches*, 页 138 - 162)。

② Ziolkowski,《葬礼演说》,页 100 - 137。*ἀρετή, ἀνδρεία, ἀνδαγαθία* 和 *ἀγαθός* 这些词语,在葬礼演说中随处可见(Ziolkowski, *Funeral Speeches*, 页 113 - 116)。

熟虑、决策要有智慧、行动要及时、准备要充分、要有适当的恐惧、自制以及其他诸如此类的修昔底德式的关键概念,借此,伯里克勒斯背离了传统。伯里克勒斯说,有智慧的人认为胆小比死亡更糟糕,这一说法把大胆与才智联系在一起。总之,伯里克勒斯对当时雅典文化的优越性和统治形式的颂扬以及他的诸多评论——期望个人如何参与政治、雅典政制(politeia)如何最有益于激励个人的自强、雅典政制又如何能够让个人在各自的处境下各尽其才,所有这些都是伯里克勒斯背离传统的表现。

在伯里克勒斯的评价中,雅典人作为一个整体,死者与活人、个人与城邦,都拥有修昔底德笔下好人物的许多品质:勇敢、独立、才智、远见、准备充分、自制、善判断、考虑问题的能力、热爱智慧、及时行动的能力、毫无怠惰的谨慎、限制兵力、善于行动而不计较个人得失、对待财富的合宜态度(意味着不贪婪、认识到财富对权力的辅助作用),尊重法律(不管是成文法还是不成文法),敬重诸神、打胜仗以及拥有一个帝国(这里等同于一种值得称颂的统一与稳定和经济的繁荣)。所有这些观念都符合那些包含于科拉西革命中的美德基本概念,并且这些基本概念贯穿整部《战争史》。

伯里克勒斯讲到雅典人对权威和法律的尊重,这时,他是在"适宜的恐惧"意义上使用恐惧一词,这种用法重复了阿基达摩斯的言辞,同时大体上也与修昔底德的看法相一致。① 伯里克勒斯就雅典人敬重法律和正义所做的评论,与修昔底德所记述的科西拉革命期间发生的社会崩溃状况形成了鲜明的对比。伯里克勒斯赞成雅典人的军事行动和其他准备,以便使他们在战争与和平时期都能自足(*αὐταρκεστάτην*. . II 36. 3 -4,2. 41. 1),这使人想起修昔底德对统一的国家米诺斯(Minos)的颂扬——米诺斯阻止了外部压力和进攻。更甚者,伯里克勒斯公开宣称,雅典的伟大"产生了全世界的东西"(*ἐπεσέρχεται δὲ διὰ μέγεθος τῆς πόλεως ἐκ πάσης γῆς τὰ πάντα* 2. 38),与米诺斯的情况一样,

---

① Hornblower注意到,fear(*διὰ δέος*)一词造成了很多麻烦,不过,没有必要把它解释为一种不同寻常的独裁主义。(*Commentary*,301 - 302)。

这显然与海上霸权、统一、贸易、力量和财富联系在一起。雅典人牟取了巨大的商业财富，因为他们能够凭借海军力量控制地中海。[①]

所有这些看法当中，最重要的一点可能就是伯里克勒斯认识到，雅典人才智上的多才多艺使得他们在任何必要情况下都能应付自如并且处理得当。对伯里克勒斯和修昔底德而言，多才多艺是才智（*γνώμη*）的一个重要部分，而现在也构成了伯里克勒斯定义勇敢的基础。伯利克勒斯尤其注意回应冲动的冲击，他说，雅典人在行动时最大胆，但是，他们也最善于反思自己打算遭受的风险，这一点不同于其他人，因为对其他人来说，大胆意味着无知，而反思仅仅是犹豫不决（II. 40. 3）。这种说法重申了修昔底德关于善于判断的一般主题：他把谨慎和适时的行动与轻率和长期的犹豫不决进行了对照。从讨论有美德的城邦到讨论合道德的个人，伯里克勒斯进退自如，这表明，对伯里克勒斯而言，有美德的城邦和合道德的个人这两个领域几近于一回事。伯里克勒斯特别宣称，每一个雅典人都有才智应对每一种处境（II. 41. 1），他也断言，雅典城邦的公共问题要有智慧而敏捷的反应（II. 40. 2 -3），二者是一致的。伯里克勒斯说，雅典人个体的多才多艺有助于雅典城邦的强盛（II. 41. 2），这种说法也把个人与城邦的强大繁荣联系在一起。伯里克勒斯从个人方面和集体方面赞扬了雅典人的实践才智，赞扬他们懂得如何理解和应对种种环境，[②]这种观点与修昔底德的看法并无二致，在《战争史》中，这一观点也在第力安（Delium）和西西里（Sicily）以及其他地方得到阐释。而且，伯里克勒斯宣称，雅典人认为一个不关心政治的人不仅懒惰（*ἀπράγμονα*），而且无用（II. 40. 2），这是在挖苦斯巴达的谨慎。这表示，伯里克勒斯把"糟糕的犹豫"定义为某种时常与缺乏政治参与相联系的东西。[③] 修昔底德可以接受这种想法，因为修昔底德把爱国主义、虔诚和正义联系在一

① Rhodes，《修昔底德》，页 221 -222。

② Hornblower 认为，这是柏拉图式的思想（*Republic* 563）。（*Commentary*，308）。

③ Gomme 说，*ἀπράγμων*（闲适的、不活跃的）通常不含贬义。（*Commentary*，vol. 2，ad 2. 40. 2）。

起,也因为修昔底德把个人行动与城邦政策相联系。

像阿基达摩斯给拉西代梦士兵的演说一样,伯里克勒斯在某种程度上详述了传统的卓越(ἀρετή)概念——既包括战争领域,也包括体育竞赛、政治和所有需要努力的方面。在这样一个语境中,我们可以理解为,[①]伯里克勒斯尤其突出了荷马意义上的勇敢。不过,伯里克勒斯也把勇敢定义为这样一种东西,即它与远见、判断力、风险计算以及一种不愿只要快乐而不冒危险的态度紧密相连。他把才智和勇敢联系起来,他说,那些清楚地理解恐惧与快乐而又不因此逃避危险的人,才应该算作最勇敢的人(*κράτιστοι δ' ἂν ψυχὴν δικαίως κριθεῖεν οἱ τά τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα γιγνώσκοντες* II. 40. 3)。在某些方面,这一节中*ψυχήν*(心灵,灵魂)一词的用法,更接近于修昔底德意义上的"virtue"(美德)一词的含义,而非更接近于战争中的勇敢或无畏的传统概念,因为此处的*ψυχήν*视理性的理解而定。这一观点很重要,在《战争史》卷7里,叙拉古的伟大战争爆发之前,吉利普斯(Gylippus)向叙拉古人(Syracusan)的演说中一再重复了这一观点,不仅如此,叙拉古人藉由理性地忧虑其胜利的可能性,从而赢得了勇气,这种能力也证明了这一观点。像伯里克勒斯一样,对修昔底德来说,理性既是军事成功也是政治成功的一个基本要素。

显然,伯里克勒斯还以其他的方式背离了传统,除了勇敢,他还提到其他话题,他极力强调现在而非过去,十分看重雅典民主制,借此,他背弃了葬礼演说的传统内容。[②] 伯里克勒斯不是通过抓阄而是经由直接选举而赢得自己的政治职位,即将军(strategos)一职,[③]因此,伯里克勒斯在讨论雅典的美德时,把勇敢、卓越和政治进步联系在一起,并注意才智在与雅典伟大的关系中的重要性,这对伯里克勒斯来说都尤

① Rusten 认为,*ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἔργῳ γενομένων*(认识战争中的美德勇敢)是葬礼演说的基准。(*Thucydides*, ad 2. 35. 1)。

② Hornblower,《评注》(*Commentary*),页 295;Ziolkowski,《葬礼演说》(*Funeral Speeches*),页 74 – 78。Ziolkowski 注意到,与其他一些葬礼演说相比,修昔底德更关注城邦及其制度(*Funeral Speeches*,页 90 – 91)。

③ Edmunds,《机运》,页 51。

其合适。不过，伯里克勒斯似乎要有别于《战争史》中的其他人和修昔底德本人，因为，他不是把解释ἀτετή（优秀或卓越）这一传统概念解释为贵族制的一种专有特性，而是解释为雅典民主制的一种产物。[1] 伯里克勒斯在演讲辞的语境中修改了 arete（excellence 优秀、卓越）的含义，因为他常常赋予这个词以勇敢的传统含义；但是，他又讲到个体的雅典人在其优秀（ἀπ' ἀρετῆς II. 37. 1 – 3）的基础上如何能够推进公共事务，这时，他又超越了勇敢这一含义。arete（卓越）一词用在 15 世纪的政治学中具有某些新东西：卓越转向了民主政治领域。如埃德蒙德斯看到的那样，[2]伯里克勒斯发现，卓越是雅典民主制的一种特殊产物。伯里克勒斯使用民主制一词时，他是在说雅典实际存在的民主制，他显然认为，民主制有助于 arete（卓越），无论他如何界定民主制。[3] 但是，在余下的演讲辞中，伯里克勒斯并没有把卓越仅仅当作勇敢的结果，或者仅仅当作民主制的结果。伯里克勒斯基本上仍然把卓越等同于修昔底德的美德品质。

尽管伯里克勒斯可能认为值得赞扬的一些地方，而修昔底德则在著作中论及科拉西人和其他一些章节对之提出了质疑，但二者实际上毫无差别。伯里克勒斯对雅典帝国之成长的赞美在这一语境中是可以理解的，尽管他前面曾力劝雅典人在战争期间不要扩张其帝国，因为雅典现在正是代表着这一帝国而战斗，这个帝国统一了大部分希腊世界，并凭借其统一保证了雅典的安全。同样，伯里克勒斯对雅典仅仅继续使用其部分兵力这一做法的赞扬也是可以理解的，而且这种赞扬与作者在卷 1 中对阿伽门农的评论也不相矛盾，因为它是远见和自制的一个范例。伯里克勒斯正是在这时要发动一场防守战而非进攻战，并且在面临斯巴达进攻的情况下，他继续尽力保存尽可能多的力量。修昔底德也已经注意到，国家各地区的独立生活通过阿提卡（At-

---

① Edmunds，《机运》，页 49 – 51。

② 同上，页 49 – 51。

③ 由于伯里克勒斯既提到了平等，也提到了优异（merit），因此，他是否是在讲极端的雅典民主，这个问题尚有争议。（见 *Commentary*，vol. 2，ad 2. 37. 1；Edmunds，《机运》，页 48 – 51 和注释 62。）

tica)的历史才得以延续,雅典人很难改变他们的生活方式,也不愿离开他们的故土(II. 16. 1 - 2)。这中间插入了提休斯(Theseus)的synoikism,这暗示,伯里克勒斯防守政策堪与提休斯统一阿提卡的行动相对照,防守策略的结果有助于雅典之伟大的崛起(II. 14. 2 - 3)。伯里克勒斯防守政策的意图在于保持帝国,这与修昔底德关于美德而稳健的策略的说法并非矛盾,可能是《战争史》中对这一政策的最好表达。伯里克勒斯在其对雅典人的影响中成了另一个提休斯。

伯里克勒斯将修昔底德的美德要素与其他一些关于雅典城邦之卓越的宣讲结合起来。伯里克勒斯还特别赞扬了民主制、城邦的开放和自由、城邦的体育竞赛、城邦对优秀的承认、公共职业向所有人开放、雅典人的慷慨。这些要素都不是修昔底德式的美德本身(per se)的诸方面,而明显是伯里克勒斯和雅典人认为值得赞扬的东西,是雅典所具有的有助于其伟大的种种品性(attributes)。在修昔底德关于伦理的评论与伯里克勒斯的讲演之间,最重要的差别在于,伯里克勒斯的这些补充性说法总的来说都是对雅典民主制的一种不厌其烦的赞美——雅典民主制的自由、宽容、开放、才智、邦民积极参与统治、技能和力量。[①] 伯里克勒斯并不仅仅把狭义的arete(卓越)一词与民主制联系起来,而且也把民主制的许多其他品质当作美德。有趣的是,在修昔底德看来,民主制本身并不构成美德的一个因素,也不构成诸多美德的附随品质之一,关于这一点,我们既可以在修昔底德记述科西拉革命是使用的道德术语中看出来,也可以在整部《战争史》许多事例中看出来,在本书中,他说明了,民主制很少以值得称赞方式或有别于其他统治形式的方式来行事。

但是,伯里克勒斯合并了民主与美德,这显然是要表明,民主本身是合乎美德的并应该得到如此赞美。这就是修昔底德与伯里克勒斯之间的不同点?伯里克勒斯兴许会说,民主之所以与美德可以相容,是因为,民主制是最有可能允许伦理品质在个人身上开花结果的统治

① 关于这部分讲辞,尽管还有一些争议(Hornblower, *Commentary*, 页299; Loraux, *Invention of Athens*, 页172 - 220),不过,很难觉说它不是一种称赞雅典民主的言辞。

形式,正如他所言,民主制最有可能允许所有的卓越形式得以展示。伯里克勒斯也可能要暗示,民主制具有一些先天的美德,因为民主制通过把不同意见并入自身体制中,从而更有可能避免宗派主义。尽管民主制的贬低者通常藉由伯里克勒斯所轻视的“多变的判断”,指出民主制的不稳定性及其固有弱点,但是,伯里克勒斯在演说中仍然把开放和民主制等同于强大,因为民主制允许有美德的个人有更多机会进行统治。如埃德蒙德斯断言,作为一个整体的城邦是个人意志的一种表达。[①] 修昔底德可能支持美德与民主制之间的这种关系,尽管他疾世愤俗(cynicism,犬儒主义)。[②] 尽管修昔底德从未公开承认自己归属于何种政治体制,从他对伦理的讨论来看,修昔底德对民主制的排斥仍值得注意且值得思考。[③]

不过,在伯里克勒斯、修昔底德、雅典民主制和修昔底德的美德概念之间的关系中,有另一个模糊不清之处。修昔底德说,雅典名义上是一种民主制,这是恰恰因为雅典事实上是由“第一公民”伯里克勒斯统治(*ὑπὸ τοῦ πρώτου* II. 65. 9)。倘若事实如此,那么,伯里克勒斯赞美雅典民主制,实际上只是在赞美自己。[④] 那么,伯里克勒斯将为自我吹捧而感到内疚,他即便没有正好把自己摆在城邦利益之前,也至少正好把自我利益等同于城邦利益,并把城邦制度看作提升他自己的一种工具加以利用目的。如此一来,伯里克勒斯可能会被看作一个非常接

---

① Edmunds,《机运》,页 45。

② 不过,Bury 说,伯里克勒斯对雅典民主制的赞扬不符合修昔底德的观点,修昔底德认为(VIII. 77),“四百人”之后的混合政制(politeia)更优越,而且是唯一的好制度(*History of Greece*,页 133)。

③ 这个葬礼演说是否表达了修昔底德的观点,关于这个问题,现代学者当有许多不同意见。下列学者认为这个演说表达了修昔底德的看法:J. H Finley,*Thucydides*,页 142;de Romilly,*Imperialism*,页 111、页 136 – 139;Kagan,*Archidamian War*,页 67;Parry,*Logos and Ergon*,页 51 – 60;Yunis,*New Creed*,页 179 – 200;Rhodes,*Thucydides*,页 227 – 228。持相反意见的包括:Lloyd – Jones,*Justice of Zeus*,页 138 – 144;Stahl,*Thukydides*;Strasberger,“Selbstdarstellung der Athener”;Conner,*Thukydides*,页 50 – 51,页 62 – 63;Chambers,“Thucydides and Pericles”,页 81 – 82。修昔底德说,他更喜欢五千人政制,即一种民主制和寡头制的混合制(VIII. 77)。

④ Edmunds,《机运》,页 45。

近阿尔喀比亚德的人物,阿尔喀比亚德蔑视雅典民主制,认为它不切实际,但发现民主制对于达到他自己的目的却十分有用(VI. 86. 6)。埃德蒙德斯说,伯里克勒斯不是一个僭主,因为他是通过说服来控制雅典人;[①]然而,阿尔喀比亚德斯却藉着自己煽动民众的能力,从而牟取了最高权力。伯里克勒斯认为城邦高于个人、至高无上(II. 44. 3; II. 43. 2; II. 43. 1),这些更加极端的评论令人不安。但修昔底德却坚持,伯里克勒斯凭借"一种独立的控制力"进行统治,而且不贪婪、不腐败、不阿谀奉承(II. 65. 8)。这使得伯里克勒斯区别于阿尔喀比亚德,阿尔喀比亚德自我提升的不可抗拒的野心远远超过他对雅典安全的关心。这也给伯里克勒斯的权力所引出的诸问题提出了一个更加客观的反面事实。

伯里克勒斯讲到破坏法律所引起的恐惧和羞耻(II. 37. 2 - 3),这时,他把恐惧(δέος)与服从和羞耻起来。但是,他并没有把这种恐惧和羞耻与对诸神的敬畏联系起来,而是与一种先天的理性能力和羞耻感联系起来。对伯里克勒斯而言,这种恐惧和羞耻就像"适度的恐惧"——激励战斗中的战士们解救城邦(II. 42. 4)。[②] 因此,和修昔底德一样,伯里克勒斯信赖才智,将其视为自己"适度的恐惧"概念中的一个向导和激励因素。不过,伯里克勒斯对才智的完全强调也许是他背离修昔底德观点的另一个要点。[③] 接着葬礼演说之后,修昔底德描述了瘟疫并清楚地阐明,所有人类才智,即便在伯里克勒斯时代,即雅典的极盛时代也不足以抵挡自然中一切无常。而伯里克勒斯显然假定才智可以控制一切甚至自然。但是,修昔底德尽管也尊重理性和才智,却没有像伯利克勒斯走得那么远。帕里(Parry)已经正确地指出,

---

① Edmunds,《机运》,页 56。

② 同上,页 59 - 60。

③ Ehrenberg 在《苏格拉底和伯里克勒斯》(*Sophocles and Pericles*)页 94 - 95 说,伯里克勒斯深受阿那克萨哥拉 νοῦς(努斯、心)学说——认为努斯统治着世界——的影响(Plut. Per. 4. 6),而且,伯里克勒斯相信人类理智的力量。Edmunds 认为,伯里克勒斯把不利的运气看成与理性相关的无计划的、无足轻重的机运(Chance,页 17)。伯里克勒斯甚至认为,借助理性可以战胜瘟疫,这也是他不同于修昔底德之处(同上,71)。

修昔底德走了一条健康路线,它介于智性主义及修辞数的传统文学及流俗怀疑与逻各斯、理性及智性的哲学重要性之间。[①] 而另一方面,伯里克勒斯则给予才智、理性及言辞的力量以如此头等地位,据帕里所言,伯里克勒斯认为现实是某种可由理性和逻各斯控制甚至创造的东西。[②] 而对雅典瘟疫的叙述则悲剧性地展现,伯里克勒斯在关于人类理智的立场上存在某些弱点,同时,它也说明了伯里克勒斯的看法与修昔底德的看法之间的另一个不同之处。

三、瘟疫(II. 47 - II. 57)

修昔底德报告了伯里克勒斯的葬礼演说之后,紧接着就记述了雅典的瘟疫,《战争史》中的这两个著名部分十分接近,这长期以来使读者得出这种结论:这两节叙述之间应该有些相似之处。雅典的这场大瘟疫实际上发生在葬礼演说发表几个月之后,但它在《战争史》中的位置表明,这场瘟疫在时间框架上十分接近葬礼演说。几乎可以这样说,瘟疫与伯罗奔尼撒人的入侵是同时发生的,作者在开篇就强调了这一点,而且在结尾处还一再重申这一点(II. 47. 2 - 3, II. 54. 1; II. 57)。修昔底德把这场疾病的爆发和军事入侵的外部压力并置在一起,军事入侵迫使阿提卡民众进入雅典城,并因此扩大了传染病的蔓延;修昔底德还提醒人们注意希腊世界的雅典 - 斯巴达划分,从而把对瘟疫的描述与科拉西革命对应起来。在科拉西,泛希腊的各大力量之间的冲突和外部军事压力易于导致停滞(stasis)。在对科拉西革命的记载里,在对雅典瘟疫的描述中,甚至整部《战争史》中,修昔底德说明了一种在城邦层面和个人层面上的伦理标准的下滑,认为这是战争和瘟疫的外部压力的结果。[③] 瘟疫对雅典社会的影响与科拉西革命造成的影响——科拉西社会遭受了一种"病态的"(pathological)道德滑

① Parry,《逻各斯与尔刚》(*Logos and Ergon*),页 82 - 83,88 - 89。

② Parry,《逻各斯与尔刚》,页 86 - 87。我不同意 Shorey 的观点,他认为修昔底德是一位伦理实证主义者和理智主义者(Implicit Ethics),不过,伯里克勒斯可能是伦理理智主义者。

③ Adcock, *Thucydides*, 页 53。

坡——十分相近。瘟疫的种种后果构成了对伯里克勒斯曾赞美的种种美德的完全颠倒,瘟疫的影响也表明,雅典人的威力及其社会的高度发达(sophistication)如何可能在一个短短的时段内由于一种未经估计的变数的介入而完全颠转。伯里克勒斯曾说过,要尊崇死者,言辞是微不足道的——他们的行动才是充分的。瘟疫所导致的种种行动使伯里克勒斯的言辞变得毫无价值,从而难以充当雅典社会这一特殊国家处于压力之下时的一个向导。

修昔底德关于瘟疫的总结和描述提供了另一个迹象表明,医学作家们对《战争史》的创作产生了影响,而且修昔底德对疾病症状的描述方法再次提供了一个线索,表明了他关于准确而详尽的历史写作理论。修昔底德首先说,瘟疫具有极大的破坏性,因为医生们都不知道(ἀγνοίᾳ)这种疾病的性质(nature),而且任何人类技术都无济于事(II. 47. 4)。修昔底德宣称,他描述了疾病发病的过程及其症状,还记录了某些人如何(ἀφ' ὧν)可能预先(προειδώς)最好地辨认这种疾病,以便人们能够在这种疾病再次爆发时知道它(μὴ ἀγνεῖι II. 48. 3)。修昔底德还说,他只给出了这种疾病的一半性质,因为其症状在不同的人身上会有所不同(τὸ νόσημα ... τοιοῦτον ἦν ἐπὶ πᾶν τήν ἰδέαν II. 51. 1)。修昔底德把无知当作疾病的首要原因,并出于教育的理由而记录了这种疾病,正如他在序言中声称,写作历史目的是让某些人可以知道在类似的政治环境中要做什么。修昔底德认为,理智的调查与检验等于报告疾病的基础、历史写作的基础和恰当处理政治事务的基础。修昔底德讲到正确理解疾病和成功战胜疾病时,他强调了诸如无知、知识、远见和辨认等词语,正如他在《战争史》通篇声称的:善于判断、富有远见、有理智和善于计划是个人与城邦在政治上取得成功的必要因素。最后,修昔底德解释说,他之所以只讲疾病的最一般症状,是因为症状会因个人的情况不同而有所不同,他希望他所提供这些信息对将来的诊断和预防有最大价值。这一点非常类似于修昔底德的这一说法,即他收进《战争史》中的种种事件将是未来政治形势的最有用的一般向导。

人口稠密的城邦极大地助长了疾病的蔓延(II. 52. 1 - 3),这是伯里克勒斯理性和智慧政策的一个反讽式的和无法预想的结果,伯利克

勒斯的政策仍然缺乏远见,没有考虑到城邦人口过于拥挤的影响。人们表现出的显然是绝望而非勇敢:人们甚至害怕那些照顾病人的人,因为这些特别关心荣誉(ἀρετή, αἰσχύνη)的人也得了这种病,并因此死去(II. 51.4-5)。人们对宗教和所有宗教传统变得漠不关心,同样,他们对城邦法律也置之不理(II. 52.3-4,II. 53.4)。在这里,如同科拉西的情况一样,虔诚、尊重法律与社会秩序之间有一种重要关联。只有自我放纵,没有荣誉感(καλῷ),缺乏节制,缺乏远见(人们只是得过且过),也缺乏耐性。那种对快乐的大胆追求——伯里克勒斯曾为此赞美雅典人——如今助长了空前的无法无天(ἀνομίας)和及时行乐。没有人渴望为曾被认为光荣的东西(τῷ δόξαντι καλῷ)而进行自我否定,因为没有人认为他自己会久存人间。人们认为虔敬与不虔敬是一回事(σέβειν καὶ μή),也没人害怕因做亏心事而遭受惩罚,因为死亡悬在每个人头上(II. 53.4)。

有美德的个人品质的丧失很明显导致了雅典城邦的崩溃;雅典的社会混乱开始污染当时的政治和军事决策。[①] 不过,修昔底德发现,瘟疫的后果远甚于此,人类理性本身也遭到挫败(II. 47.4;II. 48.3)。尽管人们有时也会发现,有必要变得更理智一些以便做出生存判断,但是,理智在随意的机运面前大体上显得无足轻重。[②] 同样,在科拉西事件中,修昔底德谈到,许多理智的人都放弃了警惕,因为他们相信自己的理智并随时准备毁灭。伯里克勒斯本人也向雅典人承认,唯独瘟疫的爆发是超出雅典人预想的事情,而且,瘟疫的爆发也是唯一打破了雅典人希望的事情(II. 64.1)。瘟疫描述章节在多方面驳斥了伯里克勒斯坚信理智是雅典民主制基础的观点,也反驳了他认为理智是美德主要因素的观点。正如斯塔尔(Stahl)看到的那样,人们必须"区分伯

---

① 例如,疾病扩散至波提狄亚的驻军时(II. 58.2),雅典人被瘟疫折磨得疲惫不堪,这些例子很少注意波提狄亚的困境(III. 36.1)。最重要的是,瘟疫要了伯里克勒斯的命,这戏剧性地影响了战争的过程。

② Parry,《瘟疫记述》(*Description of the Plague*),页116;Parry,《逻各斯与尔刚》,页72;以及Allison,《伯里克勒斯的策略》(*Pericles'Policy*),页14都强调,修昔底德在其对瘟疫的记录中,通过强调实际事实表明了理智的失败。

里克勒斯令人钦佩的精密计划和他不信任人类天性中普遍的不稳定性——包括肉体的和精神的不稳定性。"[①]单靠理智,无论怎样与古代医术的效能相结合,都不能够或不足以抵抗自然的力量。

尽管如此,修昔底德对瘟疫的记述中有一个补偿性的因素,也就是说,伯里克勒斯在其对理性的依赖中不仅证明有不对之处,而且表明了在其对良好计划和充分准备的关注中很大程度上有正确之处。具有反讽意味的是,也许没有哪一节比瘟疫事件能更好地不仅说明伯里克勒斯防守政策的软弱,而且说明这一政策的相当有力和成功。马夏尔(Marshall)指出,修昔底德记述了伯里克勒斯警告雅典人要对一些不可预料的事件(I. 140. 1)做好准备,并把这节记述与对瘟疫的描述相对照,从而维护了伯里克勒斯作为一位有智慧有远见的人的名誉。[②] 在某种意义上可以说,不可预料的灾难证明伯里克勒斯的远见确实起到了激励作用——尽管他的远见并没有充分预料到瘟疫。但可以更加准确地说,对瘟疫的描写有助于再次强调伯里克勒斯的军事防守政策是智慧的。伯里克勒斯大体上的远见以及他的军事准备、海军战略和战争策略统统助长了雅典的力量,这种力量如此伟大,以至于在疾病的骚乱和压力之下雅典也毫不示弱于敌人,也没有迫使雅典开门投降。确实,雅典正是由于其如此好的防守措施,由于有足够的财富维持舰队、有足够的粮食供养民众,也由于她主要开展的是防守战,所以,雅典才能在瘟疫中幸存下来,并在瘟疫期间抵挡住斯巴达人侵的压力,继续战争,甚至后来还节省了开支以备远征西西里。如果雅典采纳了一种不同的政策,就不可能做到这些。正当瘟疫最肆虐时,斯巴达人滞留于阿提卡的时间比任何一次都长,将近40天,他们蹂躏了整个地区(II. 57)。但尽管如此,雅典人仍然设法顶住。而且,修昔底德说,正当国内瘟疫肆虐时,伯里克勒斯率领着100条船舰、4000名重装备步兵和300名骑兵一起劫掠了伯罗奔尼撒(II. 56 -

---

① Stahl,《几篇讲辞》(Speeches),页61。

② Marshall,《伯里克勒斯与瘟疫》(Pericles and Plague),页166-167。不过,他说,这场瘟疫被描写得很神秘,其目的是为了开脱伯里克勒斯的责任——因为他没有采取有效的预防措施。

57)。海军力量使雅典能够远离国内而继续战争。在这个困难时期，雅典着重将海军与伯里克勒斯的进攻行动结合在一起，这也可能减弱了瘟疫的影响，且有利于雅典，因为海船上的人通过远离接触源，从而避免了国内的传染病。

四、伯里克勒斯的第三次演说(II. 60 - II. 64)

拉西代梦人第二次进犯阿提卡之后，雅典人开始迁怒于伯里克勒斯，把战争和他们的不幸归咎于他；雅典人渴望与斯巴达达成协议(II. 59. 1 - 2)。为回应他们，伯里克勒斯召集了城邦民大会，向雅典人发表演说。在演说的开头，伯里克勒斯拿自己的理智和远见与雅典人的愤怒相对照。他说，他已经预料到(*πρασδεχομένῳ*)他们对他的愤怒，[①]他理解他们愤怒的原因，他向他们演讲是为了斥责雅典人，因为他们扰乱他，并且屈服于他们的不幸(II. 60. 1)。伯利克勒斯自诩了一些重要品质：远见、有计划、理智、能理解各种不同观点、能控制感情等，这些可以等同于勇敢和判断坚定。因为伯里克勒斯认为自己具有这些品质，所以他认为自己有资格斥责和指令他所指的雅典人，他贬损了雅典人的愤怒，并基于此，认为雅典人在这一点上不如他自己。像修昔底德一样，伯里克勒斯是一个“明白事理”的人；他的理智和其他美德品质使他有能力并且应该教导雅典人。

接下来，伯里克勒斯断言，对一个城邦民来说，当城邦(polis)作为整体而成功时所获得的利益，要比个人成功而整体失败时所获得的利益要大(II. 60. 2)。如果个人发达而其家国被毁，那么，他个人也同样会被毁灭，但是，如果个人处于不幸而其家国兴旺发达，那么，他很有可能幸存下来(II. 60. 3 - 4)。因此，所有人必须保卫城邦，不能因为遭遇困难而灰心丧气，进而牺牲共同体的安全(II. 60. 4)。这里，伯里克勒斯显然是要说用武力保护城邦(*ἀμύνειν*，词义是防守、保卫，含有一种近乎专门军事涵义)。这一语境中“兴旺发达”的个人当指战争

① 修昔底德在 II. 59. 3 里也这样说过。

中的幸存者,以及靠人数上的强大而在战争中幸存下来的人。但是,伯里克勒斯的意思可能还包括遵从法律。在科拉西革命期间,对法律与习俗的蔑视导致了无政府状态。这种解释嘲讽了那种把私人利益置于自己家国安全之前的个人,因而将符合修昔底德关于好品性的诸性质之一。[①] 伯里克勒斯强调,有必要把城邦利益作为一个整体加以考虑,人们也可能把这种说法解释为对城邦内统一的一种赞美,解释为对军事危机期危险的宗派主义的一种避免。

伯里克勒斯接着宣称,尽管雅典人憎恨他,但他在决策(γνῶναι)能力上并不逊于任何人,他阐明那些必要之事,而且他热爱自己的城邦,不贪污腐化(φιλόπολίς τε καὶ χρημάτων κρείσσων II. 60. 5)。伯里克勒斯坚持,如果一个人决定了(γνούς)一项政策却不能把它阐述清楚,那么,他就与一个没有决策的(εἰ μὴ ἐναθυμήθη)人一样;如果一个人既能决定又能说清一项政策,但却不忠诚(τῇ δὲ πόλει δύσνους),他就不能恰当地说出来;如果一个人忠诚但却贪婪,他就可能被收买(II. 60. 6)。因此,伯里克勒斯在这篇演说里也坚持了这样一个观点:好的政治行为端赖于诸美德(理智,决策、雄辩、行动、爱国主义、不腐化堕落、没有个人野心)在个人身上的一种统一——伯里克勒斯认为自己卓越地具有这种统一。伯里克勒斯说,如果他能说服雅典人参战,那也是因为他们相信,他伯里克勒斯比其他人更具备这些品质(即理智、有一项政策、能阐明这项政策、不腐败、忠诚且爱国)。因此,伯里克勒斯坚持,雅典人对他的指责说不义(ἀδικεῖν)显然是不合理的(εἰκότως)(II. 60. 6-7)。既然传统认为,爱国主义和代表城邦利益的行动与正义是同义的,那么,伯里克勒斯基于自己的爱国主义而把正义的品质归于自己,这种做法就是可以理解的。

伯里克勒斯跟修昔底德一样,把个人品性(他自己的)和城邦品性(他的战争政策)联系在一起,因为他首先把绝大多数好的个人品质

---

① 还有另一种解释,即所有人都必须正确地或错误地服从国家,这种解释公然违抗正确判断、明智和正义。因此,这种解释与修昔底德的定义相矛盾,从个人角度来讲,这也可能是一种不义的行为,而就城邦而言,它也可能助长了不义。

(修昔底德也赞成这些品质)归于自己,然后完全(in toto)以这些好的个人品质为根据而为其战争政策做辩护。依据伯里克勒斯和修昔底德俩人的伦理观点来看,伯里克勒斯的政策是合宜的,因为它涵盖了好城邦特性的综合品质,首先包括了计划和远见。伯里克勒斯觉得,他有资格把自己的个人品性及自己的战争政策与正义联系在一起,这大概是因为,他把政策及正义的适当(正义就源自这种适当)直接与伦理品质(他的政策就基于这些品质)联系起来。

伯里克勒斯在米洛斯对话中回应米洛斯人时评论说,对那些有自由选择的人而言,选择战争总是愚蠢的(*ἄνοια*),但是,当这种选择屈服邻邦或为了保存独立时,战争就是更好的选择(II. 61. 1)。伯里克勒斯坚持,他自己在决策方面十分稳妥(*ὁ αὐτός εἰμι καὶ οὐκ ἐξίσταμαι*),尽管雅典人由于受到不幸的威吓而改变了他们的想法,但是,如果他们情愿忍受他们的灾难,情况就会更好。一旦一场大厄运不期而降,人们的精神就会变得沮丧,就不能坚持原来的决定,因为心灵受到了突发的、无法预料的、与计算相反的东西的威胁(II. 61. 2 – 4)。伯里克勒斯说,所有人都将有权谴责那种自以为有名誉而实际上不配有这种名誉的人,有权谴责那种辜负了自己名誉的人,不过,雅典人更应该献身于共同善的安全(*τοῦ κοινοῦ* II. 61. 4)。这暗示,雅典人没有任何权利批评伯里克勒斯,因为他已经赢得自己的名誉,且一直没有辜负这份名誉。在演说的这一部分,伯里克勒斯引证了自己的个人道德品质,借此,再次为自己和自己的政策做了辩护。这一次,他既颂扬坚持到底和勇敢,也颂扬美好的个人名誉。

在演说的下半部分,伯里克勒斯解释了雅典人为什么要选择战争。他让雅典人回想起他们的海上霸权,没有任何一个陆上国能减损他们的这支力量(II. 62. 2)。他说,这支力量比房屋或土地更重要,与自由相比,房屋和土地只是微不足道的东西,因为雅典的海上力量得以保存,雅典终有一天会夺回房屋和土地(II. 62. 3)。雅典人应当表现得同他们的祖先一样,因为他们的祖先曾把自己的帝国遗赠给他们雅典人,他们必须保护自己的帝国。他们必须蔑视(*καταφρονςήματι*)他们的敌人。蔑视(*καταφρόνεσις*)属于这种人——他凭借理性(*γνῶμη*)

而自信自己是高人(II. 62. 4)。这种轻蔑藉由理智(ἡ ξύνεσις)而使勇敢(ἡ ξύνεσις)更加有力,因为理智信任以事实为基础的理性(γνώμῃ δὲ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων),更有把握洞见未来(ἡ πρόνοια)(II. 62. 3 - 5)。伯里克勒斯不只讨论他自己的个人品性及其战争政策的性质,他还试图将他自己及其政策所具有的同样的道德卓越要素逐渐灌输给雅典人,以便使雅典人跟自己一样,遵从他的政策,广泛执行即将到来的任务。相应地,雅典人必须在个人方面和集体方面有理智、坚持不懈、有远见、蔑视敌人、勇敢。值得一提的是,这里所使用的καταφρονήματι(蔑视)一词含有蔑视(distain)少见的褒义,它源于一种能为爱国主义增添勇气的理智算计。① 所有这些都相互联系:理智追随着伯里克勒斯将顺理成章地促成所有其他品质,因为,对海上力量(即雅典的传统)之重要性的理智认识是远见和计划的一种表现。这种理智只能导向对伯里克勒斯的赞许,导向那种为了帝国利益的勇敢。

伯里克勒斯还说,雅典人不仅为自由而战,更要为他们的帝国和来自这个帝国的荣誉而战。如果他们不战斗,他们就面临帝国的丧失,还会陷入由他们的统治招来的仇恨所引发的危险之中。但是,即便有人出于恐惧和怠惰(δεδιὼς ἀπραγμοσύνῃ)而企图成为高贵之人(ανδραγαθίζαται),放弃帝国也已经太迟。雅典帝国是一个僭主制国家,不能放任自流,因为它这样做将是不安全或不智慧的(II. 63. 1 - 2)。寻求和平的人会毁掉城邦,因为他们只是通过屈服而在附庸国中寻求安全(II. 63. 3)。伯里克勒斯再次鼓励雅典人,不能被这种人引入歧途并改变他们的判断,也不能固执地迁怒于他,而应该勇敢地(ἀνδρείως)承受诸神所降的苦难(II. 64. 2)。伯里克勒斯再次提醒他们,雅典的力量何其伟大,这次对荣耀的呼求将降临到未来几代身上,他还提到雅典的势力和富足(II. 64. 3 - 4)。伯里克勒斯敦促雅典人通过迅速敏捷的行动(τῷ ἤδη προθύμῳ)获取荣耀,他总结说,那些在不幸面前最少沮丧(γνώμῃ)而在行动中最顽强抵抗的人们是最强大的

---

① V. 83、VI. 34. 9 有一种与此处相似的含义(见 Gomme, *Commentary*, vol. 1, ad 2. 62. 4),但在 I. 122. 4、II. 11. 4. 、V. 9. 3 等处的用法却含贬义。

城邦和个人(οὗτοι καὶ πόλεων καὶ ἰδιωτῶν κράτιστοί εἰσιν II. 64. 6)。

伯里克勒斯演说的重点是雅典帝国。罗米利(de Romilly)曾指出,这篇演说比伯里克勒斯前面的那些演说更多地提到帝国的说明。① 不过,这篇演说的内容强调,个人层面和国家层面的伦理要素是帝国的一个重要基石。伯里克勒斯的结束语表明,他把个人与城邦联结在一起,他认为好的判断对二者的兴旺都必不可少。伯里克勒斯鼓舞雅典人遵从他的战争政策,因为这项政策是理性的,也是他自己的理智、远见、善于计划和勇敢的一种体现。这项政策会给雅典人带来自由,也会保证他们帝国的存续(这对安全来说必不可少),也会赢得战争,从而使雅典和雅典帝国更加强大和显耀。这里的帝国,同葬礼演说中雅典人在斯巴的演说中及米诺斯的历史中提到的帝国一样,是指藉由智慧的政策、理智、统一、坚持不懈与海上力量而赢得的一种荣耀。伯里克勒斯在前面已经强调,雅典人的判断和战争政策要坚定不移,这对雅典人很重要。伯里克勒斯在此再次坚持这一点,这既是因为坚定不移本身就是一种好品质,也是因为坚定不移将证明是最智慧的方针。尽管当前的瘟疫局面无法预料(II. 61. 3),又是神明所赐(II. 64. 2),雅典人也正想改变他们的政策,但是,伯里克勒斯还是激励他们保持不变并彻底解决危机。这种坚持不懈似乎也是修昔底德所赞成的东西,盖因他认为,科拉西革命体现了混乱无序的极致。

伯里克勒斯在此次演说中跟在葬礼演说中一样,为了挽救雅典,他诉诸理智的力量。② 伯里克勒斯强调,城邦在其与个人的关系中很重要,并强调理智将如何为战争提供必要的蔑视(II. 65. 5),这时,他就把理智当成了个人勇敢、计划、迅速行动和远见的源点,并从而也把理智当成了城邦统一与政策的源点。伯里克勒斯详细论述了雅典海军力量的重要性,将其作为理智的一种产物和他自己政策的基础,从而再次把海军和雅典的传统联系起来。伯里克勒斯宣称,要理智地认识雅典海军的优越性,这种认识将增强人们的信心,使他们继续实施

① de Romilly,《帝国主义》(*Imperialism*),页 121 - 124。

② Edmunds,《机运》,页 70 - 71。

他的政策和推进战争。[1] 伯里克勒斯反对不当的恐惧和无为(inaction),他用了一个少见的词ανδραγαθίζεται,借此,把不当的恐惧和无为等同于一种老式的(可能是斯巴达的)高贵性。他颂扬基于理智的统一、稳定和勇敢,认为理智源于适当的恐惧。伯里克勒斯的言辞、他的伦理概念、他对不同美德要素之间关联的理解,他在个人与城邦美德之间所做的联系,这些都遵从了修昔底德的定义。

然而,伯里克勒斯的这篇演说最明目张胆地宣扬反对民主制,赞成由一个人来统治。倘若伯里克勒斯否认雅典人的表达自由,或者,倘若他的行为方式与他对自己道德行为的赞美之词不一致的话,那么,上述主张将几近于一个现代独裁者的主张。伯里克勒斯"蔑视"雅典人,因为他认为他自己拥有更优秀的理智和自制,并且正由于这些自觉的优越性,他担当了领袖的角色。伯里克勒斯几近于个体性的"僭主",这种"僭主"相当于雅典人的"僭主"帝国。也许可以这样说,伯里克勒斯就是雅典的僭主领袖,要促进雅典的伟大也许并不智慧,但若"放任自流"也很危险,正如帝国本身不能随心所欲地加以取消。修昔底德评论道,雅典"只是在名义上"成了一个民主制国家,而实际上是由一个人统治(αρχή,这个词意味深长)(II. 65. 9 - 10)。修昔底德还说,值得注意的是,伯里克勒斯有能力借助自己的言辞把恐惧引导到(ἐπὶ τὸ φοβεῖσθαι)傲慢的雅典人身上;另一方面,当雅典人毫无理由地害怕(δεδιότας αὖ ἀλόγως)时,他也能借助自己的言词恢复他们的自信心。在很多方面,伯里克勒斯被描绘成一个富于操纵能力的煽动型政治家,他有能力知晓不同的恐惧类型(可分为理性和非理性两类),并随心所欲地把恐惧逐渐灌输给民众(demos),或随心所欲地消除民众的恐惧。伯里克勒斯认识到,为了获得权力和运用权力,金钱具有根本的必要性,这种认识使他类似于各种僭主,因为他也的确这样使用国家基金。[2] 这表明,伯里克勒斯对于民众(demos)具有很高

---

① Edmunds,《机运》,页 73。

② Jebb 说:"因此,在希腊,迄今为止一种以金钱为基础的权力都具有一种僭主制的特征,而非一种自由共和国的特征。"(*Age of Pericles*,页 119 - 120)。

的潜在(potential)危险。

除了伯里克勒斯的蔑视,还有其他几处需要注意:如果伯里克勒斯有可质疑与讨论之处,那么,既然没有可供选择的计划,他的反对意见又何在?这是否意味着没有反对意见,或者不允许有反对意见?既然雅典人已被瘟疫弄得疲惫不堪并且正要讲和,那么,伯里克勒斯政策在这一点上是否智慧?与斯巴达讲和将会阻止普拉提亚(Plataea)的毁灭,也使雅典老百姓得以恢复(尽管斯巴达人对此毫无兴趣II. 59. 2),但是,伯里克勒斯却劝雅典人放弃谈判(II. 65. 2)。最后,伯里克勒斯炫耀海上力量和帝国之间的关联,这是不是在采取一种新的转向,这篇演说是不是为了预备一项新的扩展政策(在伯里克勒斯死后为其他人所继续)?

对于这些问题中大部分来说,答案显然都是否定的。修昔底德宣称,伯里克勒斯的后继者比伯里克勒斯差多了,因为这些后继者屈服于民众(demos)种种反复无常的怪念,犯了许多愚蠢的错误(II. 65. 10 -11)。伯里克勒斯自称有一项好政策,这项政策源自他的好品质,作者也赞同伯里克勒斯的这种自称。伯里克勒斯觉得,只有出自强大的谈判才是必要的,并认为,雅典内部的软弱使得谈判不合时宜。伯里克勒斯认为,要坚持到底,因为这对于战争结局至关重要:正如他所说,雅典人既然投票赞成战争,就应该把战争坚持到底。战争之初,修昔底德把伯里克勒斯的政策描述得十分有效,叙述者修昔底德说,只要伯里克勒斯在和平时期寻求中庸之道,他就能把雅典帝国推向最伟大的时期(II. 65. 5),而且在伯里克勒斯死后,相反的政策证明是灾难性的,而他的战争政策证明是智慧的(II. 65. 6 - 8)。也许最重要的是,伯里克勒斯鼓励雅典人从理智的计划中汲取勇气,并且告诉他们,那些在困境中毫无勇气的人或不愿为维持和平而遵纪守法的人都是十分危险的。这是对尼斯阿斯(Nicias)的一种不易察觉的指责,并预示了雅典人在西西里的种种问题。

伯里克勒斯对雅典人的"轻视"是由某种意义上的优越性引起的,正是在这方面,人们有可能把伯里克勒斯看作不道德的和最危险的人。然而,希腊人总是认为,如果一个人能自圆其说,那么,他就有理

由自夸自吹;而伯里克勒斯恰恰很能自圆其说。同时,值得深思的是,这可能是修昔底德与伯里克勒斯观点的另一个不同之处。人们已经注意到,伯里克勒斯在两个方面上不同于修昔底德,一是伯里克勒斯赞美了美好(beauty);一是并暗示了如何(how)获得雅典帝国并不重要。在葬礼演说中,伯里克勒斯颂扬理智,并将民主制与美德联系起来,这种联系比修昔底德有过而无不及。鉴于这些差异,我们就有理由质疑伯里克勒斯的寡头统治(sole rule)和帝国主义倾向,这也很有意义。

五、献给伯里克勒斯的颂词

《战争史》卷2中出现了一个不寻常之处,在这里,修昔底德公开插入了自己的观点,评论了一个重要人物的品性。说完伯里克勒斯的逝世,作者就在此评论了伯里克勒斯的生平和功绩。修昔底德正是在《战争史》的这一部分而非其他任何地方清楚地表明,一位重要领袖的品性可以决定城邦走向好的或坏的方向。

雅典城邦尽管被战争中的痛苦搞得灰心丧气,还是在此选伯里克勒斯做了将军,民众"现在对于私人的和国内的灾难感受没有那么强烈了,并且认为,以公共需要而论,伯里克勒斯是所有人当中最好的"(*πλείστου ἄξιου* II. 65. 4)。修昔底德宣称,只要伯里克勒斯在和平时期统治,他就能实行一种中庸政策(*μετρίως*)并确保城邦的安全(II. 65. 5)。伯里克勒斯统治雅典时期,雅典达到了伟大的顶峰,而且在战时也是如此,他富于远见地估计了雅典的实力(*προγνοὺς τὴν δύναμιν* II. 65. 5)。伯里克勒斯逝世后,他对战争的预计(*πρόνοια*)得到更充分的认识(II. 65. 6),因为他曾经告诉雅典人,要采取防守政策,保存海军,不要企图扩张帝国,这样的政策将会取得成功(II. 65. 7),事实证明亦如此。伯里克勒斯曾证明自己不贪污腐败(*χρημάτων τε διαφανῶς ἀδωρότατος γενόμενος* II. 65. 8),并且凭借自己敬重自由(*ἐλευθέρως*)的名声而非靠阿谀奉承来约束和领导民众(II. 65. 8)。伯里克勒斯有能力通过自己的演说把恐惧引到过于自信的邦民,并且,当他们莫名地恐惧(*δεδιότας αὖ ἀλόγως*)时,他又能鼓励他们。

伯里克勒斯的后继者并没有追随他的政策：他们受到个人野心和贪婪的指引（κατὰ τὰς ἰδίας φιλοτιμίας καὶ ἴδια κέρδη），采取了一些损害他们自身及其盟友的政策（II. 65. 7,10 – 11）。既然城邦中人人都想争第一，这些后继者就制定了一些公共政策以迎合民众反复无常的怪念（II. 65. 10）。“就如人们在一个伟大的、独立自主的国家中所预料的那样，这种情况导致了许多愚蠢的错误，西西里远征就是其中之一”（II. 65. 11）。修昔底德说，远征失败不是出于一种判断（γνώμης）上的失误，而是由于缺乏准备（ἐπιγιγνώσκοντες）和军队补给（II. 65. 11），这个评论让我们想起考古学上阿伽门农和特洛亚战争的诸问题。更甚者，国内出现混乱（ἐταπάχθησαν, ἐν στάσει II. 65. 12），雅典最终因“内部混乱”（κατὰ ἰδίας διαφοράς）而败落——这又回到本书开头提到的宗派主义主题。

中道、有远见、善于判断、不腐败、不搞帝国扩张、一种给邦民灌输适当恐惧的能力、避免无实质内容的说服性语言，坦率说，这些都是伯里克勒斯所具有的好品质。通过文中的暗示、通过与伯里克勒斯的继任者相比较，也可以说，伯里克勒斯没有个人野心也不贪图浪费国家财产、坦率地面对邦民、有能力控制大众同时尊重自由（即正义地），而且不屈服于大多数人变化无常的要求。另外，伯里克勒斯的耐性、远见、中道和理智通过他的战争政策得以呈现，这项政策的出发点是拖累斯巴达人。这项政策提升了海军，而不是企图扩张帝国，而且还考虑了准备的必要性。如前面提到的一样，伯里克勒斯的政策在这里再次值得赞扬。①

作者清楚地说，他不仅通过其他人的转述或在伯里克勒斯的演说中，而且还以直接的叙述说明，表达了他对伯里克勒斯的钦佩。这一点尤其表现在 II. 65. 5，在这里，修昔底德赞扬了伯里克勒斯，说他结合了中道、智慧的计划和对雅典力量的激励——这种激励得自

① Rhodes 指出，尽管伯里克勒斯能做的和不能做的事情都受到公民大会和议会决议的限制，但“我们可以假定，自公元前 4 世纪 50 年代到伯里克勒斯逝世，雅典所遵循的一般政策路线就是伯里克勒斯的政策。”（*Thucydides*, ad 65. 9）。

他的政策。[①] 至于说伯里克勒斯的远见,修昔底德不仅直接赞扬了他,而且《战争史》中多处证实了伯里克勒斯计划和建议的正确性。[②] 因此,由于伯里克勒斯与修昔底德笔下的许多准则相一致,所以人们可能认为伯里克勒斯是《战争史》中具有确定美德的个人之一,至少在修昔底德在此所做的伯里克勒斯颂词看来是如此。坦率地说,在战争的第一阶段,伯里克勒斯的政策是雅典强盛及其政府起初的可靠判断的原因。

修昔底德对比了伯里克勒斯与其继任者之间品性上的不同,描述了后者与科拉西革命期间那些人行为上的相似性(尤其表现在个人野心和贪婪、公共政策上的犹豫不定、无法控制民众等方面),这暗示,伯里克勒斯死后,雅典社会趋于危机和革命。而且,作者认为,西西里远征政策的失误直接源于雅典社会的不道德风气及其领导人的坏品性。修昔底德和伯里克勒斯俩人都知道,领袖的品质影响着城邦政策的成功。正如约伯(Jebb)所说:

> 我们承认,修昔底德清楚地察觉到了伯里克勒斯的影响,对于一个国家来说,至关重要的东西是统治着国家的精神;如果远离了这种精神,就绝没有任何制度形式的确定功效,也没有名义上的统治符咒。[③]

同时,修昔底德指出,雅典能够在西西里灾难后,坚持十年抗敌(II. 65. 12 - 13)。[④] 这显示了雅典非凡的勇敢、强大和坚定不移。这也最清楚地说明,尽管一个人可以领导城邦,并对城邦产生或好或坏的影响,但是,一个城邦集体如果拥有许多谋取成功所必须的好品质(比如准备、勇敢、远见、计划等),就可以容忍差劲的领袖。同样的情形也可在卷八中找到,雅典作为一个整体成功地回到了伯里克勒斯的

① De Romilly,《帝国主义》,页 111,页 118 - 119。

② H. Finley,《修昔底德》,页 98。

③ Jebb,《伯里克勒斯时代》,页 124。

④ 两个中译本均说是 8 年,而 smith 译本和作者译文均为 10 年。——译注

诸原则(VIII. 1)。这说明了伯里克勒斯建议的有效性:一个城邦即便缺乏像伯里克勒斯这样人的持续领导,即便只是部分地采纳了他的劝告,也会有一个幸存的好运。

六、普拉提亚(II. 71 - II. 74)

在卷二中,大部分事例都展示了个人在领导国家中的角色。伯里克勒斯葬礼演说中的建议、阿基达摩斯和伯里克勒斯领导他们的国家进入备战状态的种种努力、修昔底德对伯里克勒斯之努力与成就的种种评价等,都清楚地说明了这一点。卷二中最后的事例,即关于普拉提亚的一个例子也再次触及这一主题。不过,这一次,斯巴达王阿基达摩斯将军不仅仅要带兵亲征,阿基达摩斯还必须设法影响另一个城邦的政策,以便使这个城邦与他自己的观点及他自己城邦的观点达成一致。普拉提亚这一节的大部分讨论都与阿基达摩斯的努力密切相关。

阿基达摩斯在普拉提亚国门之前安营扎寨时,普拉提亚人便与他争辩,说他毫无正当理由入侵他们的土地。普拉提亚人提醒他(也许很愚蠢),阿基达摩斯曾经在普拉提亚城附近参战的全体希腊人的帮助下,把希腊从波斯人的统治下解放出来(II. 71. 2),[①]而此后,波桑尼亚斯如何做出牺牲,把普拉提亚人的土地和城邦交还给普拉提亚人民。波桑尼亚斯曾承认被占领的土地是一个独立邦国,并保证永远反对不义的攻击和异邦的奴役,并且还说,诸盟邦也会反对这种情况以保护普拉提亚人(II. 71. 2)。普拉提亚人使斯巴达人回想起他们自己当时的勇猛和热情,并指控说,斯巴达人违背了他们的诺言,同底比斯人(Thebans)进行武力联合,想奴役普拉提亚人(II. 71. 3)。他们呼求诸神,并叫斯巴达人不要错怪(*μὴ ἀδικεῖν*)普拉提亚,也不要违背他们的誓言,应该允许普拉提亚保持独立(II. 71. 4)。

阿基达摩斯回答说,如果普拉提亚人言行一致,那么,他们的话就

---

① 正因为这一值得夸耀的事件,波桑尼亚斯最终被斯巴达人囚于神庙并活活饿死(I. 333 - 134)。

是公正的;如果他们加入其他曾反抗过波斯人而现在正受雅典人奴役的希腊人的解放运动,他们也可以享受波桑尼亚斯所许诺的独立(II. 72. 1)。不过,如果普拉提亚人不能参战,那么,他们就应该保持中立和独立,不要加入任何一方(II. 72. 1)。

普拉提亚人答道,他们必须征求盟友雅典人的同意,因为他们的家室都在雅典;他们担心,一旦与斯巴达人达成一致,底比斯人就会抓住把柄而强占他们的城邦(II. 72. 2)。阿基达摩斯建议他们把土地交给斯巴达人保管直至战争结束,而允许普拉提亚人战时离开(II. 72. 3)。但是,普拉提亚人征求了雅典人的意见之后告诉自己的民众,雅典人已经许诺决不会遗弃他们的盟友,而且会竭尽所能支援普拉提亚。普拉提亚人说,雅典人要求他们坚守同盟,遵守他们曾经发过的誓言(II. 73. 2 - 3)。于是,普拉提亚人决定不背叛雅典(II. 74. 1)。阿基达摩斯的反应是祈求诸神,说,斯巴达之所以入侵是因为普拉提亚违背了祖先的誓言。阿基达摩斯还特别宣称,普拉提亚人只有在拒绝了每一个挽救自己的机会之后,才会遭到攻击。斯巴达人将问心无愧,因为他们合理的举措都失败了(II. 74. 2 - 3)。阿基达摩斯请求诸神允许他们惩罚普拉提亚人,因为普拉提亚人首先作恶。阿基达摩斯还祈求,斯巴达要能够报复,因为他们是合法地(*νομίμως*)寻求报复(II. 74. 3)。

阿基达摩斯认为,普拉提亚人有错,因为他们违背了他们的誓言,因为他们拒绝联盟和中立的提议,也因为他们不讲理、不愿挽救他们自己。阿基达摩斯进一步设想,诸神都站在合法一边,这里的合法被等同于理智上的合理,也站在正义的一方。另一方面,普拉提亚人自诩正义,因为他们遵守了他们与雅典之间的盟约,也因为诸神希望人们敬重誓言和盟约。在这一冲突中,双方都假定诸神和正义站在自己的一边;双方都用盟约来证明自己的行动是正当的。普拉提亚人要求斯巴达人敬重波桑尼亚斯的誓言。而斯巴达人提醒普拉提亚人记得另一个更古老的誓言,以此反驳他们。

阿基达摩斯显得中道、自制且愿意和谈。他在自己的演说词里掺杂了不少伦理术语,诸如誓言、法律、正义、宗教诉求、何谓合理

等,这使读者想起卷 1 中的伦理范例和阿基达摩斯。[1] 然而,阿基达摩斯坚持依自己的条件来谈判,并执意认为,雅典的那些盟邦不管希望与否,都应该"被解放"。阿基达摩斯不断试图迫使普拉提亚放弃同雅典缔结的和约,这是一种不道德的(non-virtuous)行为,而人们在卷 1 中的斯巴达的演说者阿基达摩斯身上则看不到这种行为。阿基达摩斯在自己的论证中实际上很少关注伦理品质。他还围绕着誓言问题大耍花招,他宁愿老练地引证了一个更早的、更成问题的誓言,而非普拉提亚人发过的誓言,他似乎想抓住任何理由以支持自己的立场,而不管这理由多么微不足道。这不是在斯巴达演说的那个阿基达摩斯。阿基达摩斯可能只是在浪费自己的说服性的伦理言辞,因为他希望避免(狄奥多图斯也会这样争辩)围攻普拉提亚所造成的损失,也因为他相信,宗教与伦理论辩会对普拉提亚人产生最大影响。

普拉提亚已经卷入了两大力量之间的冲突之中,不得不选择其中一方。普拉提亚人就像后来的米洛斯人,不仅感到雅典与斯巴达之间冲突的压力,而且肯定担心自己的主权落入雅典、斯巴达或底比斯之手。他们的两难处境与战争爆发之前雅典所面临的困境一样——要么参战,要么国内主权落入另一力量之手。普拉提亚与雅典之间的差异在于各自的力量不同。两邦之间军事能力相差悬殊,这不仅表明伯里克勒斯的领导对于雅典的安全而言如何至关重要,也表明希腊世界的现实如何证明了伯里克勒斯关于财富和权力的论述。尽管阿基达摩斯提出了种种温和的术语——中立和土地托管,米洛斯人可能乐意接受这些术语,但普拉提亚人若没有雅典人的允许就不会同意这些术语。普拉提亚人只好把希望寄托于更强大的邦国,此外别无选择;他们被迫屈服于雅典人的意志,而雅典人命令他们谢绝斯巴达的要求。毫无疑问,只有一个富及雅典的城邦,才能够抵抗斯巴达人的危险威胁。而且也只有强如雅典的城邦,才能因不赞成中立而惩罚普拉提亚人。

---

① So Wasserman,《阿基达马斯国王》(*King Archidamos*),页 198 – 199。

普拉提亚人不同于米洛斯人的地方在于普拉提亚人有一个仅在身边的盟邦的保护。既然米洛斯人在军事上处于劣势,也没有盟友,那么,他们要是抵抗就太愚蠢了。普拉提亚人倚重雅典的力量,这时,他们似乎认为他们不再处于劣势而同斯巴达人一样强大,并且能够经得起一次围攻。因此,普拉提亚的行为在多大程度上被人为是"美德的",这取决于他们对雅典援助的信任度。普拉提亚对其强大的邻国所给予的军事援助抱有信心,自认为一旦拒绝放弃盟约或交出主权,他们就已做出了正确的决定。不过,普拉提亚同米洛斯一样,不是完全理性地行动,而是相当的理想主义。罗兹(Rhodes)指出,雅典当时援助普拉提亚,这对雅典而言毫无益处,[1]尽管雅典有一种道德义务考虑其盟邦的安全。另一方面,普拉提亚人不得不考虑其家室在雅典的安全,因为他们已经成了雅典人手中的人质。普拉提亚人也仰赖雅典人正式地许诺提供帮助。[2] 他们的判断"失误"是可以理解的。

① Rhodes, *Thucydides*, ad 73.3。

② Badian 说,普拉提亚人之所以被迫同意雅典人,是由于他们的妻儿均在雅典;雅典人正式许诺给普罗提亚人以帮助,以此迫使普拉提亚牺牲他们的城邦与生命,而雅典人深知自己不可能给普拉提亚以帮助(*Plataea*, 页 97-98)。

论修昔底德叙述的结局*

——《战争史》卷八发微

韦特格林(John A. Wettergreen) 著

彭 磊 译

看修昔底德的第八卷书;当今时代最需深思的故事。

——哈林顿(James Harrington),1659

修昔底德"把其作品题曰 *KTHMA EΣ AEI*,千秋万世的瑰宝"。[①]霍布斯如斯评价这位雅典人著作的品性。确实,修昔底德没有给他的作品题名为伯罗奔尼撒战争史或希腊战争甚或历史。并且修昔底德声称,他的整个作品"不是为了一时的褒奖而作,而是要让它有永恒的价值"。[②] 这样说是什么意思呢?修昔底德像是自称他写了一部权威的史著。如果这部权威的史著是对雅典与斯巴达的战事的最好可能的记录,如果它是对按时间顺序所发生的一切的记录,那就不可能对之再加以改进。确实,我们对这场战争的重要认识几乎全部来自修昔

---

* 译自《解释》(*Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, August, 1980, Vol. 9, No. 1)。——译注

① Thomas Hobbes,《英文著作集》(*English Works*, Willam Molesworth 编, London, 1943) viii; xxi;参见卷首插画。

② Thucydides,《伯罗奔尼撒战争史》, Charles Forster Smith 译(London, 1951), I, 页 41(I 22.4)。此后引用仅注明卷数、章节。笔者对 Smith 的译文略有改动。

底德的记录。但是,不论一项记录多么准确与翔实,它也只是对众多偶然事件的记录而已。这场战争中的各种事件,不管它们与现今或任何时代的事件看上去多么相似,如果它们只是偶然性的,那么,它们就不是教导性的或者不值得认真对待:偶然性的事件都是没有原因、没有意义或没有理性的事件。这不是要否认,他的叙述由于颂扬了偶然性的力量就因而不再仅仅是对各种偶然事件的纪录。这些事件仍然不是教导性的,虽然对偶然性的颂扬——修昔底德的艺术——仍然值得认真注意。因此,一部权威的史著(在暗含的意义上)不可能是永恒的瑰宝。

一些最伟大的先师,诸如霍布斯和马基雅维利,已经主张研究史著。他们之所以这么做是因为他们认识到这种著作的教导品性。每部史著都是要学习它的教导或训诫,而叙述本身就会揭示出来。当然,教导或训诫也能以史著之外的其他手段来传授,或由谆谆说教或由理性推理。但这些手段并不适合于每个人。比起修昔底德的作品,不是每个人都能静静地坐着听爱德华兹(Jonathan Edwards)的说教或者读《尼哥马可伦理学》。[①] 史著是要教导一类特定的人:实践人或政治人(political men)。对于这类人,杰出的政治人的实际事行和言辞是权威性的,而不仅只有布道者的神或神们和道德哲学家的理性是权威性的。如神学布道和伦理学论文一样,政治史学也必须要提出论证(arguments)。[②] 但是,这种史著的论证一定要秘而不宣地呈现出来,在最好的史著中也确实如此。这就是说,论证不应由史家自己提出来,史家不是政治人。它应该由对言辞和行事的叙述呈现出来,而不是由作者显而易见的评判呈现出来。除了表面上把他的主题严格限制在"这场战争"或对外政策上以外,修昔底德沉默的"不加评论"在

---

① Jonathan Edwards(1703 - 1758),美国历史上最著名的哲学神学家。他通过自己的布道和著作促成了北美的第一次大觉醒运动,为美国独立打下基础。——译注

② 或 enethememes。参见 Hobbes 对 Dionysius 批评的回应(《英文著作集》,前揭,VIII,xxiii - xxix)。这一观点久已有之。参见 Thomas Babington Macaulay,《麦考莱全集》(*Complete Works*,Boston and New York,1910)VI,236,285。思考 VI,285:"历史……是诗和哲学的复合体"。

其朴实的风格和罕加评判的严肃中突显了出来。如普遍认为的那样，修昔底德有着超群的缄默。[①] 他写下了古典政治史学。

修昔底德宣称，他留下了"永恒的价值"并不只是说他的作品仅仅是对政治人的最佳教导。即便修昔底德记录之详尽和精确无可超越，即便修昔底德极为谨慎的教导完美地弥补了或曰纠正了政治人繁忙而鲁莽的举止，他的著作对实践人的永恒价值仍然令人生疑。对于这一点，他笔下的那些特定事件和传授的教导之间应该存在着某些必然联系。这些事件和这些教导应该组成了一个智性整全的一部分。因此，政治哲学家霍布斯把修昔底德的自豪宣称理解为修昔底德对这场特定战争的叙述限定了人性的整体；它揭示出人的每一种可能性。不论修昔底德多么专注于寻求这场战争的真相——他甚至差点为之丧命——不是这场战争，而是他的叙述阐明了人之永恒的可能性。

霍布斯一定认识到：叙述中的这些事件、这些言辞和事行十分清楚地说明了这一点。修昔底德提出了一个清晰的论证。首先，叙述值得认真注意因为这是一场最伟大的战争。在任何其他时代都不会再有这样的战争——它毁灭了人们最为赞扬的事物并毁灭了预兆。这场战争的破坏和危险之所以产生，是因为战争之前那场最伟大的和平。在那场和平中并经由那场和平、人类生活的两大顶峰建立起来，人类权力和财富的顶峰与人类正义的顶峰建立起来（1.2，7，8.3，12，13，15.3）。斯巴达和雅典代表了这两大顶峰。再说一次，之所以说这是一场最伟大的战争，是因为对它的叙述表现出处于致命的冲突之中人性的两大顶峰。斯巴达所建立的和平生活方式旨在并依赖于人性中政治要素的全面发展。另一方面，雅典的生活方式则旨在并依赖于

① 参见 A. W. Gomme，《希腊历史和文学论文新辑》（*More Essays in Greek History and Literature*，*Oxford*，1962），页 123，159；A. W. Gomme，《希腊对于诗歌和历史的看法》（*The Greek Attitude to Poetry and History*，Berkeley，1954），页 307－08；Jacqueline de Romilly，《修昔底德和雅典帝国主义》（*Thucydides and Athenian Imperialism*，New York，1963），Thody 译，页 58，103；H. D. F. Kitto，《希腊戏剧中的结构和意义》（*Poiesis*：*Structure and Thought*，London，1966），页 307－308；Leo Strauss，《城邦与人》（*The City and Man*，*Chicago*，1964），页 144－45。但是这些作者都没有充分强调我在这里指出的史书在科学目的之外的道德教化目的。

人性中言辞达理(λογικῶς)要素的全面发展。修昔底德表明,这两种方式无可避免地会发生冲突。这两种方式借由和平而从普遍的野蛮中产生,不管这多么确实(I. 3. 3),斯巴达公民的虔敬、谨慎、老套的秩序和中道(moderation)仍旧不能与雅典的开放、勇敢、创造力和贪婪("帝国主义")共存。因此,只有斯巴达和雅典之间的战争才能带出人性中各个高度的全部品性。此外,若要理解人性的高度,就不能无视这些城邦由之兴起的普遍的野蛮行为和它们在战争的过程中开始的普遍的野蛮行为,也不能抛开作为其根源的伟大的和平。当然,修昔底德不仅叙述了战争中的各种事行,还叙述了战争中的各种言辞。只有言辞能揭示出人的内在。因此,修昔底德揭示了人的全部可能性:从人性的高处到低处,在战争与和平中,通过言辞与事行。

修昔底德还指引着他所提出的所有评判。在他叙述的过程中,他揭示了两种生活方式的优劣之处:斯巴达的戒备、秩序和虔敬令人赞赏,这些习性也培养了苛刻、狭隘、愚蠢的政策和行为;同样,雅典的才智、开放和勇敢造成了不正义、散漫和失败。孰优孰劣呢?在第七卷结尾,低贱而坚实的斯巴达人在西西里赢得了一场不光彩的全胜,高贵的、自由前进的雅典人却遭受了一场光荣但粗暴的失败。这并不能证明,精明的野蛮(calculating brutality)优于超凡的智性(charismatic intelligence),因为修昔底德表明,单是胜利并不值得颂扬。继战争第一阶段的失利之后,斯巴达在曼丁尼亚(Mantineia)取得了一场胜利,恢复了斯巴达在希腊人中的名誉,然而,这场非同寻常的胜利看上去却是荒谬可笑的;①雅典人在西西里的惨败却激起了同情。所以,修昔底德似乎在第七卷结尾就交待了一切。那么,为何还要有另外一卷书呢?

① 事见V. 66-74,战争的第一阶段指从战争爆发到雅典与斯巴达签订尼基阿斯和约之间的战事,曼丁尼亚战役发生在和约签订以后。——译注

第八卷的问题

从这个角度来看,第八卷的开头即继西西里灾难之后的部分似乎令人感到意外。[1] 雅典没有在西西里惨败之后衰落下去。实际上,雅典城邦仍然有充足的力量对伊奥尼亚(Ionian)和赫勒斯滂(Hellespontian)用兵,对手的武力和兵力并不逊于西西里一役。第八卷似乎要表明,斯巴达对雅典的胜利并不像第一至七卷暗示的那样彻底,雅典并不是通过变得更为守旧和克制——变得斯巴达化才可能恢复元气。

修昔底德此前大体上已经考虑过这些可能性。斯巴达最耀眼和最显赫的胜利是在半个雅典人伯拉西达(Brasidas)的领导下才取得的,而雅典在西西里的失败是在半个斯巴达人尼基阿斯(Nicias)的领导下才发生的。[2] 此外,雅典人在西西里更多是被叙拉古(Syracuse)而非斯巴达打败的。正如修昔底德在第八卷强调的那样(VIII. 96. 5),叙拉古人为了获得胜利刻意效仿雅典的方式(VI. 33. 5, 34. 9)。勇敢的智性似乎并不弱于精明的力量。相反,它是自我毁灭性的(self-destructive);它易于传授给那些非雅典人——起码易于传授给叙拉古人。修昔底德在早些时候就描绘了雅典的毁灭(II. 65):雅典人在伯罗奔尼撒人、雅典帝国昔日的成员叙拉古人和居鲁士(Cyrus)治下的波斯帝国的全部力量压上之后还坚持了三年。即便这样,雅典是因为被内部纷争所分裂才失败的。修昔底德点明了这个内部过失:雅典的毁灭是由民众造成的(VI. 15)。更准确地讲,修昔底德评判说,阿尔喀比亚德(Alcibiades)不羁的生活方式——跟他对所做的"每一件事情"的巧妙筹划(*διανοια*)——首先是西西里失败的原因,其

[1] 当代对于这一历史问题的优秀评述见 W. P. Henry,《希腊历史作品》(*Greek Historical Writing*, Chicago, 1967),页 1–88。比较 Leo Strauss,《城邦与人》,前揭,页 227,注 89。同参 D. Grene,《自满之人》(*Man in His Pride*, Chicago, 1950),页 80 以下。

[2] 伯拉西达身为斯巴达大将,但其性格如希腊人般勇敢无畏,富于谋略(IV. 11, 12, 81);尼基阿斯身为雅典将军,但性格则有着斯巴达式的克制谨慎,优柔寡断,他的政策极为有利于斯巴达人(VII. 86),故作者有此论。——译注

次是雅典毁灭的原因。[①] 因为这种阿尔喀比亚德式的作风,多数人不能信任他的卓越而让他成为战争领袖,因为,很难相信一个沉溺于肉体、聪明异常的人会为了僭主之外的其他目标而奋斗。由于缺少卓越的战争领袖和由此带来的纷争而分裂,雅典在二十七年战争之后就覆灭了。但是,修昔底德并未描写这个结局;他的叙述结束于第二十一年。他在其叙述的中间位置(V. 26. 1)提到了雅典的最终失败。

诸如此类的因素曾使得一些古代评论者断定,第八卷是伪作:修昔底德应该为整整二十七年的战争继续写下去,或者他应该以第七卷结束(因为此后一切已成定局)。[②] 然而,那些最可敬的古代(以及当代的)评论者相信,它不是伪作。然而,这部分叙述明显具有许多反常特征:它有一个中心人物或英雄,即阿尔喀比亚德;它缺少完整引用的言辞(但是对一篇言辞进行了逐字逐句的部分引用[53. 3]);由于背离了时间顺序,它看上去异常复杂;并且在第八卷中,修昔底德放弃了他特有的矜持而对人物、政制和事行大加评判。[③] 这些形式上的特征几乎被雅典惊人的反击与复原景象给掩盖住了。修昔底德似乎通过

---

① 此处依据Schadewaldt对VI. 15的解读(*Die Geschichtschreibung des Thucydides*, Berlin, 1929),καυεῖλεν指雅典的最终失败而ἔσφηλαν指雅典在西西里的失败。

② 参见Hobbes,《英文著作集》,前揭,IX,437 n。基于古代的观点,现代评论者也如此认为。对于非修昔底德的风格和语汇的问题,参见《修昔底德的史著第八卷》(The Eighth Book of Thucydides' History, London, 1893),H. C. Goodhart编,页xxxviii - xlii。Goodhart表明第八卷与前几卷并非性质上的不同,但他并没对这些不同进行一个修昔底德式的解释。我的希腊文水平尚不足以评判这种未完成(不是说它粗糙)的风格是否并非故意如此。同参Romilly,《修昔底德和雅典帝国主义》,前揭,页225注1,页54注2。

③ 除非是我搞错了,修昔底德在第八卷中比所有其他卷加起来(如果不考虑《考古》的话【译按】指第一卷开头20章对古代的追溯)更频繁地使用到语式"μοι δοκεῖ"(或同源的短语)。VII. 87在这方面特别突出,因为修昔底德在那里对一个特定事件提出了三种看法并透露了他的看法(ἐμοὶ μέντοι δοκεῖ)。之后他又解释了阿尔喀比亚德对这一事件的看法。要搞清这一段的意思需要对第八卷书进行一个详尽的描述。Romilly(《修昔底德和雅典帝国主义》,前揭,页54)认为在第八卷中"修昔底德自己的出现……最不易察觉",并因此认为第八卷与修昔底德的主题是帝国主义这一命题并不相矛盾。但我认为并试图表明,第八卷暗示了雅典帝国主义怎样能够(却并没有)维系下去。因此,修昔底德应该会(并且确实)在第八卷书更多地出现。

第八卷中的另一特别之处强调了这一景象：他注意到内政的诸多细节，特别是雅典内政的细节。

形式上的特性也强调了这个景象。第八卷结束时，雅典正处于“五千人”的统治之下。雅典在叙述结尾之时已不再是民主的雅典。修昔底德有一个或许最引人注目的评判，其中，他说，“五千人”的政制是他一生中在这个城邦安排得最好的政制。这个政权从流放中召回了卓越的阿尔喀比亚德。确实，阿尔喀比亚德的行为似乎成就了这个政权，即便他不是它的建立者或立法者。相比于技艺或人的意图，这个政权的产生似乎应该更多归之于机遇或必要。因此，修昔底德没有叙述与这个政权相关的言辞。同样，也没有与民主雅典的自我克制有关的言辞，因为它明了由西西里失败所带来的严酷的必要。但另一方面，修昔底德逐字逐句地部分引用了一个为“五千人”之前的雅典政权辩护的演说。“四百人”的寡头政权是诡计多端而富于德行的演说家安提丰(Antiphon)阴谋策划的结果。考虑到形式与内容之间的这些关系，可以推定，修昔底德叙述的结局有它自身的统一性，即便它与作品其他部分——它的教导——的关系仍旧晦暗不明。

为了理解这一关系，就要比较修昔底德对雅典的最终失败和覆灭即整个二十七年战争的结局(II. 65)的评判与他在第八卷结尾对雅典状况的描述。当叙述结束时，雅典正处于一个健全的政制之下，“并且雅典的……政党纷争结束了”(VIII. 98. 4)。雅典最杰出的战争领袖正在返乡途中，在家乡再次获得荣耀。雅典人似乎有足够的理由未来充满希望。他们在基诺塞玛(Cynossema)赢得了一场海战胜利，几乎如同斯巴达的曼丁尼亚大捷一般恢复了元气。这场胜利过后，雅典人再次相信他们的事业会成功。修昔底德似乎是通过在整场战争终结之前结束叙述以便营造一个圆满的结局(a happy ending)：一个秩序井然的雅典，得到了出色的领导，士气大振。这个叙述似乎要表明雅典人是怎样本应赢得战争的并以此结束，但全部叙述却表明雅典覆灭了。此外：如果“五千人”与雅典敌人的政制相比更好，如果“五千人”在召回叛变的阿尔喀比亚德之事上事行正确，如果雅典人由基诺塞玛的胜利而来的希望是合乎情理的，那么，第八卷就表明了雅典是如何

应该会胜利。因此,这个假定的圆满结局有三个要素或条件:“五千人”政权,召回阿尔喀比亚德,基诺塞玛的重振雄风(restorative victory)。

雅典最好政制的德性

雅典人失去优波亚(Euboea)之后,甚至比失去西西里远征军更加惊恐不安。正如西西里灾难过后那样,他们努力重新武装起来。也正如西西里之后那样,他们调整了自己的政制。修昔底德如是说到这个新政制:

> 雅典人似乎第一次有了好的政府(*εὖπολιτεύσαντες*),至少在我的时代是这样;因为它达至少数人和多数人的中庸调和;并且(这个政制)首先使城邦从危难的处境中振作起来(VIII. 97. 2)

整个雅典城邦都体现出伯里克勒斯的德性(II. 65. 5;比较 32. 5),中庸或温良,metrion。这一德性标志着,雅典得到了比修昔底德所经历的“四百人”寡头制、伯里克勒斯及伯里克勒斯之后的民主制等其他政制都要好的秩序安排。修昔底德的评判留下了一个悬而未决的问题:“五千人”与战前(以及修昔底德生前)的雅典政制相比如何,特别是与希庇阿斯(Hippias)的僭主统治和泰米斯托克勒斯(Themistocles)的民主统治相比如何,因为修昔底德极为褒扬二人。他同样闭口不谈“五千人”相比于非雅典政制的优越性。因此,“五千人”仅是战时最好的雅典政制。但另一方面,这是一场最伟大的战争。如果这场战争的伟大之处在于它的叙述能够揭示出人性的高与低,那么,这场战争中最好的政制或许就有理由成为最好的政制。这个理由必须要胜过那些非雅典的政制,特别是他们中最好的——斯巴达政制的理由。何谓雅典的中道(metrion),它与其敌人在政治上的优越或中道(sophro-

sune)相比如何呢?[①]

初看之下,雅典的中道似乎只是在程度而非性质或级别上不同于斯巴达的中道。另外,似乎中道并非雅典内在的而是从外部强加的优越。雅典在西西里惨败之后才变得中庸,并在失去雅典的产粮地优波亚之后更为恐惧不安的状况中愈加中庸了。在第八卷中,雅典似乎只是变得越来越斯巴达化了。修昔底德在第八卷强调说明了斯巴达德性的不同之处。斯巴达的中道是在繁荣中兴盛起来的。从严酷的必要或战争中产生的中道——谨慎、克制、纪律严明和深思熟虑与处于和平时代选择的中道相比,要更容易或欠优越。所以,雅典在极端的逆境中采取的中道看上去要逊于斯巴达的中道;斯巴达的中道看上去是因其自身之故而被自由地选择的。但是,就是在同一卷书中,修昔底德强调说,斯巴达人(以及同样中庸的开俄斯人)庞大的奴隶人口是其中道的策动力:斯巴达与开俄斯(Chios)通过扩大版图强大起来,同时也带来了奴隶人口的危险。[②] 雅典和斯巴达的中道似乎同样是来自恐惧或严酷的必要,来自对政治共同体危在旦夕的焦虑,而不是出于选择。外部的情况——外敌和奴隶对于公民群体而言同样是外部的——似乎没有得以辨清或衡量"五千人"的优越之处。照此看来,斯巴达的恐惧和中道比雅典人的还陈旧。这与通常对 *metrion* 和 *sophrosune* 的区分相一致,它们一个是精明的(calculating),一个是惯常的(habitual)。[③] 但是雅典的策略和斯巴达的习俗有许多政治上的原因。

因为,在奴隶和外敌之间起码有这样的差别:奴隶在战时和在和平时都能成为敌人。雅典的恐惧是在战争或毁灭之中并通过战争或毁灭而形成的。斯巴达的恐惧是在和平或繁荣中并通过和平或繁荣而形成的。面对那些战争中最大的恐慌(优波亚失陷之后)或仿佛最大的恐慌(西西里惨败之后),雅典人调整了他们的政治秩序。斯巴达

---

① *metrion*,*sophrosune* 两词在希腊语中均表示"克制""适度""中道"等意思。——译注

② 见 VIII. 24,40,有关斯巴达人的奴隶问题参见 IV. 80。——译注

③ 这似乎是赫摩克拉特(Hermocrates)和阿奇达姆斯(Archidamus)对*σωφροσύνη*的理解(VI. 78 和 I 80-84)。

兵败派罗斯(Pylos)之后,感到有必要向雅典求和,尽管这场失败与雅典人在西西里、优波亚和伊奥尼亚的灾难相比只是一场不足道的逆转。[①] 斯巴达人在兵败之后进行求和,这种拙劣的谨小慎微和吝啬小气是他们典型的作风或生活方式。这种作风不仅是惯常的,还有政治现实上的原因:"政制就是生活的方式"。这是就说,这场失败并没有摧毁斯巴达对内统治和对外战争的能力(阿波罗所应许的对胜利的庇佑[I. 118. 2]尚未到来吗?),但它确实击中了斯巴达统治秩序的要害之处。这场失败使得那些统治阶层的后裔在斯法克特里亚(Sphacteria)被俘,并且极为有利于雅典人鼓动奴隶叛乱。[②] 所以,与解决跟雅典人的分歧这种意图相比,斯巴达的求和更多是出于维继既存秩序包括维继它最糟糕的无节制的决定。此外,斯巴达在战时的唯一一次内政改革(V. 63)发生在普通的逆境之中,并且只是为了胜利的缘故。[③] 雅典人的恐惧或中道似乎比斯巴达的更加合理;它并不仅是出自于国内的党派之争。因此,"五千人"看上去比斯巴达的政制更为优越。

这并不是说,雅典人在建立"五千人"政权时是以一种完全合理的方式行动的,也不是说,雅典人是按照战争中的失败是对国内不义或混乱的惩罚这一信念来事行的。我们只有看一下在如优波亚失陷一般的恐惧状况中的斯巴达,才能明白修昔底德对"五千人"内在优越性的评价标准。正如上一段中的例子所证明的,斯巴达太过谨慎以致从不曾落入到这样的状况。那么,"五千人"的优越性的评价标准具体是什么呢?雅典人能对伊奥尼亚人开战,这证明,他们在西西里惨败之后的恐惧既是基于他们的敌人相信雅典人在如此惨败后难以支撑到明年(VIII. 2. 2),同样也是基于他们过激的情绪。雅典在惊慌失措之中变动了政制:一种斯巴达式的长老制设立了。[④] 当他们同时得知西西里的惨败和优波亚的失陷时,他们同样感到恐惧。此外:伊奥尼亚

---

① 在战争的第七年,见 IV. 11 - 16。——译注

② 俘虏的多是斯巴达人中的当权者,出身于同一个氏族,见 V. 15。——译注

③ 作者在此处标注为 IV. 63,疑为 V. 63 之误。——译注

④ 修昔底德说他们在这时调整了(σωφρονίσαι = 斯巴达化)财政开支。

帝国的大部分地区都叛变了；当帝国的海军停靠在萨摩斯岛时，几乎所有的帝国武装力量都倒戈了。多数人和中间阶层的一部分即雅典昔日的统治者，得到了那部分军力，因此，他们在雅典的势力就不再均衡了。雅典的政党纷争使得雅典人的爱国主义不可靠了。城邦已经抛弃使它成为雅典的一切——所有的外表：这种必要甚至不是来自帝国内部。[1] 如同西西里灾难之后那样，如今他们就有充分理由恐惧敌人会直击比雷埃夫斯港（Peiraeus）了吧？然而，修昔底德质问道："他们怎么能如此丧气呢？"对此他回答说：

> 不仅这次的情形证明斯巴达人是与雅典人交战的最有益的民族，而且在许多其他的情况下也是如此。他们的性格截然不同，雅典人行动迅捷、进取冒险，而斯巴达人行动缓慢、胆小怕事；这有利于雅典，特别是在海战上面（VIII. 96. 5）。

从其自身来考虑，雅典人在优波亚失陷之后的恐惧并不完全适当。[2] 因为斯巴达人的性格，他们最大的恐惧直到城邦自我的毁灭时才会发生。[3] 但他们的其他恐惧则完全适当，特别是与他们在西西里惨败之后的恐惧相比。他们的恐惧只是中等明智（middlingly sensible）而非全然明智。要做到适当的恐惧，雅典人必须要理解修昔底德所说的斯巴达人的性格。他们可以获得这种认识，比如从伯里克勒斯的葬礼演说中。伯里克勒斯和他治下的雅典认为斯巴达人的谨慎将

---

① 对于雅典，优波亚远比阿提卡（Attica）重要（VIII. 96. 2）；但请同参 VII. 27. 3 – 4 和 28. 1。

② 此外，对于雅典幸运的是，叙拉古如今又是民主制了；最想覆灭雅典的赫摩克拉特被流放了（我们最后所知的是他在优波亚失陷之前去往斯巴达）。雅典人一定已经知道了这个消息。比较 VIII. 85. 4 和 91. 2。同见 VIII. 96. 5。

③ 这一评断几乎同样也适用于斯巴达的陆地进攻（见 VIII. 70. 2，71. 1 – 2，它们表明斯巴达人即便在理想状况下采取陆地进攻也很谨慎）。整个斯巴达军队仅仅被一支骑兵和一部分重装步兵就击退了。

使他们不会攻击比雷埃夫斯港。[①] 但是,“五千人”却不理解这一点,不管它在其他方面是多么有德性。

鉴于雅典人落入惊恐不安的境地,再鉴于雅典人并未完全明智地认识到这种状况,难道他们政治上的真正优越之处不需要某种超越了内政改革的东西吗?“五千人”不仅是一个典型雅典式的解决之道,还是一个对他们困境的愚蠢的解决之道?终于到了雅典人像斯巴达人一样求和的时机?为了找到“五千人”优越性的最终评价标准,为了理解修昔底德的圆满结局的性质,就要考虑到,在“五千人”政权建立之前,求和派差点把雅典带入彻底的毁灭——就是通过寻求和平。

当时国内正处于“四百人”政权的寡头统治之下。寡头政变的幕后操纵者是诡计多端的安提丰。[②] 安提丰策划把多数人即重装步兵中的一部分和他们的领袖从雅典转移出去并安置在萨摩斯岛,同时在国内加强寡头统治。[③] 这就把“四百人”推上了政台并削弱了城邦。寡头派似乎相信,斯巴达会与如今已相对弱小的寡头制雅典议和(VIII.70.2,71.2-3,72.1,86.3)。但是,斯巴达人不会接受寡头派的求和,并且由于优波亚的失陷,斯巴达人显露出的是完全消灭雅典的倾向,而不是无条件撤退的和平倾向。雅典人包括一些寡头派人士看出了这一点,对他们而言,一个没有帝国的雅典将不再是雅典(参见前页脚注中对 Romilly 著作的评论)。

尽管“四百人”通过把对手置于城外从而极大地削弱了雅典,但它仍旧不能名正言顺地进行统治。它不得不以欺骗来统治:它宣称自己是“五千人”。这个幌子有内外双重理由:在国内,这个幌子欺骗雅典

---

① 见 II.37-39。实际从 II.93.2 就出现了对这一看法的验证,II.93.2 通过表明伯里克利对于雅典敌人的谨慎有些过于自信从而使得上面这一点复杂化了。

② 安提丰是一个如此狡猾的“幕后操纵者”,以至于亚里士多德称他为弗利尼库斯(Phrynichus)的同伙:《政治学》(*Politics*, London, 1967), H. Rackham 译,页 405(1305b27)。对于“四百人”的骗局,见《政治学》1297a14 及其下。修昔底德没有叙述安提丰参与这场阴谋的细节,这恰好显示出安提丰的狡猾之处。

③ 思考由舰队运送重装步兵的非常规使用(VIII.25,30);弗利尼库斯极大的克制使得水手们在萨摩斯岛上驻扎下来(VIII.27);弗利尼库斯在他的政治盟友的教唆下被民主派领袖所取代(VIII.54.3-4)。有关这场阴谋的更多分析见下注。

人恐惧寡头集团远比它实际上要庞大，因为雅典如此地广人密以至于多数人相信（实则荒谬），可能有这样一个大规模的阴谋；[1]在国外，“四百人”需要维持一支“五千人”或重装步兵这样的防守军，在它密谋和平的时候去保卫城墙。[2]“四百人”力量薄弱，因为它内部在维持帝国的问题上和与之相关的召回阿尔喀比亚德的问题上有分歧。[3]把城邦拖入了内外的极端——现在萨摩斯的许多希腊人想要攻打比雷埃夫斯——而没有获得和平，安提丰政权垮台了。“四百人”中的一些人为反对他们的对手，呼吁真正的“五千人”去建立雅典最好的政制。

“四百人”的求和几乎毁灭了雅典，但是“五千人”也无意中成了他们的帮凶。“五千人”就是那些重装步兵，就是为了城邦冒着财产和生命危险（假如不是荣誉话）的中规中矩的中间阶层。它的中规中矩（stodginess）好像是简单的爱国主义，使它摆脱了同谋之名，并表明了其政制的优越之处。“五千人”政权的建立不仅是出于恐惧，因为雅典人的恐惧是明智的。它的建立也不仅是为了保存帝国的财富，为了发

---

① 即便人们对这个阴谋一无所知，他们也会相信。当“四百人”被推翻时，甚至民主派也要求“五千人”执政，这就是确证。

② 此外，“四百人”是在国外重装步兵的帮助下攫取权力的。见 VIII. 65. 1；比较 69. 3。（这些国外军队曾一直跟随尼基阿斯作战：IV. 42. 1；VII. 57. 4；见下注对泰拉蒙涅斯的评论。难道“五千人”是尼西亚斯政派的政权？）因为雅典的重装步兵正忙于保卫城墙，所以“四百人”才接管了议会（VIII. 69. 2）。

③ VIII. 91. 3 中的三个和平方案说明了寡头派之间的分歧。第一个是皮山大（Peisander）的建议（比较 65. 1 – 2），他想要与波斯结盟并召回阿尔喀比亚德。第二个是弗利尼库斯以及（假设）安提丰的建议（比较 48. 5）。弗利尼库斯始终反对与波斯结盟也反对召回阿尔喀比亚德。修昔底德说他似乎认为（64. 5），众多的事件证实了弗利尼库斯的判断：帝国和寡头制——斯巴达的方式——不能在雅典共存。第三个是阿里斯塔库斯（Aristarchus）的报复性政策（比较 98；同见 92）。哈格农之子泰拉蒙涅斯（Theramenes）帮助帝国战胜寡头派建立了“五千人”。他同阿里斯托克拉特（Aristocrates）和列昂（Leon）一起行动，他们俩人曾与哈格农一起签订了尼基阿斯和约。通过与阿尔喀比亚德（和提萨佛涅斯）商谈召回事宜，而不是召回他或拒绝召回他，召回阿尔喀比亚德所引发的争议在“四百人”内部得到了妥协。但在商谈的过程中，阿尔喀比亚德与提萨佛涅斯“并不完全牢固”。他们分道扬镳了。此外，因为弗利尼库斯以他的计谋能击败阿尔喀比亚德，“四百人”在召回的问题上必定会分裂（VIII. 50. 2；比较 VI. 92. 2）。弗利尼库斯是唯一一个死于导致“五千人”的建立的党争中的人。

动帝国战争,或为了避免和平。人们寻求并渴望和平,帝国几乎覆灭,优波亚受到威胁而萨摩斯的军队准备进攻,整个城邦危在旦夕。“五千人”的中道特别表现在这时:濒临内战爆发的边缘——反对“四百人”的革命和来自萨摩斯的威胁——这些雅典人在最终确立它们在国内的统治之前,从外敌的方面来考虑城邦的安全。“五千人”实际上中断了其革命以便全力拯救优波亚。必须要全力拯救优波亚;即便斯巴达人认为可以利用雅典的内乱不费兵卒地夺取优波亚(VIII. 94－97)。下一节将会更清楚地说明,“五千人”的中道非同寻常。并不是每一人在其统治危在旦夕时都会首先考虑到其共同体的安全。修昔底德在第八卷中揭示了极端状态下的雅典,确实只有中间阶层为了城邦的安危而全力以赴。所有其他争夺统治权的人都谋反了和损害了他们的城邦。

在内政方面,“五千人”的内在优越性同样显著。尽管对寡头派极为愤怒,“五千人”还是冷静下来并通过坚决而平实的演说(“由多数人为多数人”)着手建立它的统治。它比民主派更加尊重法律,却没有寡头派那么虔敬;它的第一个举措就是建立一个立法团体,处理立宪问题,使各种法律和谐一致。① 作为一个政制,这个政权有一个中道的政府。富人与穷人都不能靠他们自己来统治。多数人中最穷者被排除在公民群体之外。因为担任公职没有薪水,富一些的人才可以任职;但因为所有长官都是由“五千人”选举出来的,寡头派就不能单靠自己统治了。“五千人”没有对它的政治对手滥施暴虐,这一点也非常突出。

这个政制是雅典式的;正如先前表明的那样,它并不是最好的。“五千人”的第二个政府举措是召回阿尔喀比亚德(连同所有其他流放者),这一点最好地显示出,它本质上具有雅典品性。阿尔喀比亚德是一个最雅典式的雅典人。比如,他凭勇敢的智性设想出了西西里远

① VIII. 97. 2;比较 15. 1;比较 70。“五千人”并不如寡头派或民主派虔敬,它不太关心虔敬的表现,并且它不顾祭司的反对召回了阿尔喀比亚德。但是“五千人”会诅咒那些试图让担任公职可以获取薪水从而违反了政制原则的人。

征，并且假如他没有因为不虔敬和不道德而被指控并被解除职务的话，他本来还能使之成功。[①] 在被解职之后，他开始了他作为一个最伟大的叛徒的生涯。无论这个政制有多么合理的国内基础，当考虑到它召回了这位著名的叛徒时，我们就可以怀疑它的合理性。

召回阿尔喀比亚德是一件极为宽宏大量的（当时是一场大赦）和勇敢的举措吗？考虑到阿尔喀比亚德的人格缺陷和对雅典明显不够忠诚，或者召回阿尔喀比亚德根本不是雅典人智性的表现？根据第八卷，召回阿尔喀比亚德可能意味着多数人从萨摩斯岛上返回，考虑到这一点，这些问题就更重要了。修昔底德并没有叙述多数人的返回，这会削弱“五千人”的力量并因而导致雅典最好政制的毁灭——毁在它自己手中。即便有了最好的政制，雅典是否依然会因其自身之故而毁灭？“五千人”政制内在优越性的问题必须归结为召回阿尔喀比亚德这一决策的合理性问题。

召回阿尔喀比亚德

要评判这项决策的合理性，需要解答两个不同但却相关的问题。第一，难道阿尔喀比亚德的利益——只寻求自己的满足——和“五千人”的利益根本上不冲突吗？第二，难道阿尔喀比亚德根本不是雅典的敌人吗，难道他不是一个叛徒吗？因为修昔底德在这时结束了叙述，这些问题应该根据整个叙述而非叙述结束后发生的事情来回答。

众所周知，阿尔喀比亚德背叛了雅典。阿尔喀比亚德几乎背叛了所有其他人：他同时是一个重要的雅典人、斯巴达人、蛮族人，民主派和寡头派。阿尔喀比亚德在第八卷从头至尾都在利用其他人威胁每一个人以推进自己的利益（如他理解的那样），几乎可以称为“一个对

---

① 德谟斯提尼（Demosthenes）的沉着从容永远无法拯救雅典，因为在宪法上城邦没有最高权威。见 Thomas Engeman，《荷马的荣誉和修昔底德的必然》（*Homeric Honor and Thucydidean Necessity*），载《解释》（*Interpretation*，Winter 1974，Vol. 4，No. 2），69 n. 14，作者详尽阐述了施特劳斯的观点。

全体的欺骗行为”。作为叛徒,阿尔喀比亚德践行了他在斯巴达所宣告的原则:对付敌人的最好方法就是行其最恐惧之事。[1] 阿尔喀比亚德的叛徒生涯始终实践了这一原则:他的斯巴达政策导致雅典在西西里惨败,这个做法就体现了上述原则;“四百人”最恐惧的是把“五千人”的幌子变成现实的要求,而正是阿尔喀比亚德促使“五千人”建立起来。

但阿尔喀比亚德不是一个恪守原则的人。在他的叛徒生涯中,他三次背离了他的“斯巴达原则”。在第八卷中,他三次避免了行雅典最恐惧之事。首先,西西里失败之后,他立即说服斯巴达在伊奥尼亚而非在优波亚鼓动叛变。然后,流放中的民主派召回“萨摩斯岛上的雅典人”(Athens-on-Samos)之后,他两次劝阻了“海军暴民”(nautical mob)进攻雅典。在这两种情况下,进攻都将会致使帝国土崩瓦解。实际上,阿尔喀比亚德对雅典的敌意有一个界限。他不会选择彻底毁灭雅典(见 VIII. 47. 1)。

阿尔喀比亚德对其“斯巴达原则”的践行受到其“雅典原则”的约束和支配。如阿尔喀比亚德在雅典所说(VI. 16 - 18),他在民主的雅典并从民主的雅典学习到,表现出强大与强大本身是一回事;人们敬重那些强大的人物,对他们寄予希望或心怀恐惧。这就是说,阿尔喀比亚德阅历了雅典所尊崇的品质,并从中学会蔑视一切传统的褒贬标准、蔑视“可敬的品格”。更特别的是,他断言,一个人在其死后被尊崇的品质断然不同于其同时代人所尊崇的品质:杰出之士同时代的对手为了私人之利而反对他,这种利益与其他同时代人因他的卓越而产生的恐惧和仇恨是一致的。阿尔喀比亚德相信,一俟这位杰出之士死去,那些激起嫉妒、恐惧和仇恨的私人原因就会烟消云散。因而他相信,一个人的优越之处将会因其所是而得到褒扬——“不管(他的)祖国如何”(VI. 16. 5)。阿尔喀比亚德不是说,有一些人应该得到所有国家的褒扬;他只是说,每个国家终有一天必定会给它最杰出的人以荣誉,不论他们生前多么离经叛道。离经叛道的行为对他而言是伟大力

① 阿尔喀比亚德叛逃到斯巴达后曾向斯巴达人发表演说,见 VI. 91。——译注

量的象征,或是勇敢的象征,每个国家都认为它需要这样的力量,或者起码不想与这种力量为敌。

因此,一旦他因为不虔敬而被雅典流放,阿尔喀比亚德所做的就只是尽力让他自己看起来有用于雅典人,不管雅典人是否会召回他。并且从阿尔喀比亚德的"雅典原则"来看,他的叛变让他显得有用了:当雅典的势力衰落时(部分是由于那些叛变),阿尔喀比亚德的力量相应变强大了。通过召回阿尔喀比亚德,雅典人削弱了敌人的力量,即使并没有给自己增加相等的力量。这个精致的均衡有所局限。如果阿尔喀比亚德没有活到被"萨摩斯岛上的雅典"召回之时,那么,他的祖国就没有机会在其生前或死后给他荣誉了。正如修昔底德所评价的,阿尔喀比亚德第二次劝阻萨摩斯岛上的雅典人的时候,他第一次做了有益于雅典的事。第二次是在寡头派的使节和民主派的海军在场的时候,也是阿尔喀比亚德与"五千人"同舟共济之时。因此,这第二次是在整个城邦都在场的时候,或者说是在雅典遭受的极端状况下可能达到的整个城邦都在场的时候。[①]

要准确评判阿尔喀比亚德的爱国主义,只考虑阿尔喀比亚德杰出的叛国记录和叛变原则是不够的。鉴于雅典的情况,他可能没有任何其他的选择。因此,还要考虑城邦的其他部分已经变得如何不忠。在第八卷当中,或许由于寡头派对斯巴达的政策,雅典的一个人、少数人和多数人与他们的城邦一齐落入了极端境地。第八卷表现出,一个城邦中的三个标准部分被地点分割开来:多数人呆在萨摩斯岛上,少数人在雅典,阿尔喀比亚德在两者之间来回跑动,并同时施行他自己的对外政策。一个人、少数人与多数人被分割开来并彼此成为外敌。[②]三者都持有阿尔喀比亚德式的观点:"要么是我的利益,要么是雅典的

---

① 比较 VIII. 82 和 86。比较这两个有关阿尔喀比亚德劝阻行为的段落中阿尔喀比亚德对外政策的不同之处。VIII 45 强调了阿尔喀比亚德的中道:为了个人利益,他针对开俄斯人和斯巴达人为中道进行了辩护。

② 这一状况是造成第八卷中明显偏离时序的主要原因。为了不叙述"同一时候或早些时候"发生的事件,已经不可能把对内和对外政策分开。第八卷中有许多小的偏离和大量的*τότε*。但 VIII. 45 - 51 和 63 - 76 则特别的复杂。在 73 节中则偏离中有偏离。

毁灭"。[①] 这种极端状态即便不是人类历史的头一遭,也是叙述中的头一遭,在这种极端状态下,阿尔喀比亚德"身后显荣"的利益与雅典的利益或存亡事实上具有同一性。多数人或少数人也有这种同一性,因为,若无一个安全稳固的城邦,就不可能有帝国的财富和和平统治。因此,如果说可以根据一己之利来确保城邦的统一,那么,阿尔喀比亚德的第一原则——己利为先,不管其他——就变成了整个城邦或帝国的原则。

"五千人"又怎么样呢?阿尔喀比亚德的利益与中间阶层的利益不是冲突吗?修昔底德评判说,阿尔喀比亚德确实既不关心民主制也不关心寡头制(VIII.48)。在这一点上,他的政治倾向与"五千人"类似。当然,阿尔喀比亚德与"五千人"同样都认为,他们的利益需要一个统一而强大的雅典;多数人和少数人则认识不到这一点。但是,修昔底德的评判还意味着,阿尔喀比亚德只关心他自己的统治,只关心僭主统治。并且阿尔喀比亚德并不是雅典最好政制的核心;中间阶层才是,他们的利益不同于一个人、少数人与多数人。[②] 如果阿尔喀比亚德能为"五千人"效劳的话,雅典就能够保持统一,最好政制也就能够以某种方式维继自己。或许阿尔喀比亚德是足够爱国的(考虑到当时的情况),或许他的利益与"五千人"是一致的,如此就会充分证明"五千人"政治上的优越之处。假如阿尔喀比亚德能够认识到他与中间阶层的共同事业,一切就会如上所说的了。

---

① 试将阿尔喀比亚德在斯巴达的演说(VI.92.3)、弗利尼库斯的观点(VIII.50.2,50.5)和其他严格的寡头派的观点(VIII.91.3)三者与民主派水手们的观点(VIII.76.6,82.2,86.4)作对比。或许弗利尼库斯并不完全严肃,但他一定看穿了阿尔喀比亚德的观点。亚里士多德通过呈现一个这样的城邦也达到了这一同样的极端状态:所有对统治权的要求都提出来了,但内战却没爆发(《政治学》1283b2)。修昔底德表明如果每一方都占据了不同的地方,这种状态就是可能的。但那时雅典人的祖国在何方呢?伯里克利的威权确认了萨摩斯岛上的雅典人的地位:"想象一下,假如我们居住在岛屿上的话,还会有人比我们更加坚不可摧吗?"(I.143.5)。

② 试将阿尔喀比亚德对"五千人"执政的要求(VIII.89)和那些温和的寡头派的要求(VIII.93)两者与真正的"五千人"(VIII.97)作对比。再说一次,只有重装步兵涉及法的和谐问题。见亚里士多德,《政治学》1275a以下:当政权变更时,对于那些关心正义的人来说,维持统一是一个法律问题。

基诺塞玛重振雄风

即便有了一个秩序良好的政府和一位杰出的领袖，这位领袖也能得到城邦的一部分或所有部分的认可，但雅典仍然需要一支强大的军队。在整个第八卷中，至少可以说，雅典人战斗时表现得并没有信心。[①] 这场胜利恢复了他们的士气。但在这场胜利中有不详的预兆：为了击败斯巴达人，雅典舰队的右翼即民主派必须"转身回击"(face about)，当时自认为已经胜利的斯巴达人乱了阵形。

尽管有这个不详的预兆(或许可能是民主派必须转身回击的真相并没有在雅典公开报道出来)，雅典人把这场胜利看作一次出乎意外的好运。至于船员们，"如今他们停止了自责，也不再把他们的敌人在海上看得重要了"。所有人都相信，如果他们以昔日的热情开始工作，雅典就会胜利。此后不久，斯巴达人从优波亚撤退了。在一个中庸的政制之下，帝国得到了控制，船员们恢复了他们昔日的战斗精神，加上一个杰出的指挥官，难道这一绝望中的希望不是很合理吗？

结　语

这就是修昔底德笔下的圆满结局。看到雅典人在西西里遭受的巨大的灾难，谁能禁得住企求再给他们一次这样的好机会呢？谁能禁得住设想他们已经被自己的遭遇变得真正清醒呢？但是，撇开我们的愿望不说，优雅的智性真能够使自身永存下去吗？带着它所有的复杂纠葛，第八卷似乎表示，它能够避免毁灭，尽管修昔底德告诉我们，雅典确实毁灭了自己。

但是，修昔底德的最后一句话并不是关于雅典的："因此(提萨佛

① 尽管力量强大，但萨摩斯的舰队并不想开战。它不敢航行到米利都(Miletus)的港口；可能太像叙拉古了。见 VIII. 79；比较 106.2。在基诺塞玛之前，唯一一次重要战役是一场在米利都发生的陆战；那里重装步兵是决定性的力量。

涅斯)首先前往以弗所(Ephesus)并向阿尔忒米斯神(Artemis)献祭"。[①] 阿尔喀比亚德已经向雅典人保证了他与这位蛮族人的友谊,如今这位蛮族人向一位希腊神祇献祭,但是,这个神也是一位在斯巴达比在雅典更重要的神祇。[②] 确实,提萨佛涅斯希望重新获得斯巴达人的信任,他与阿尔喀比亚德的亲密关系让他迷失了。斯巴达人没有退却而是重新武装起来,尽管他们放弃了优波亚。因此,即便提洛人(Delian)的事务最后得到了解决(已经困扰希腊人一些时候的祭祀的事务),修昔底德最后的话对雅典也不是好预兆。[③]

书中没有回答阿尔喀比亚德对"五千人"忠诚与否的问题。修昔底德有关阿尔喀比亚德的最后一句话说到,阿尔喀比亚德在确保了帝国东部地区的安全之后,"他返回了萨摩斯岛"。尽管修昔底德表示他将会返回雅典,但他并没有描写阿尔喀比亚德最大的成功。这也是为了保留这个圆满结局而必须如此。阿尔喀比亚德的返回也将是那群沉浸于基诺塞玛胜利的海军暴民的返回。没有人相信,阿尔喀比亚德会劝阻船员们推翻"五千人",以重建民主之名建立他的僭主统治。基诺塞玛之役不仅复原了雅典昔日的精神,而且复原了昔日的整个雅典——西西里远征之前的雅典。修昔底德之前描绘过这个昔日的雅典。战争没有什么新鲜之处,在这个意义上,与战争有关的一切其他的东西,特别是与雅典有关的一切都是"可预知的"。通过准确地在此处结束叙述,修昔底德提出了这个问题:雅典怎样以及是否能够保持清醒或中道,它怎样维继它最好的政制。修昔底德以他的结尾含蓄地解决了这个问题:如果阿尔喀比亚德和船员们远离城邦的话,雅典就能保守中道。这是一个不切实际的解决方法吗?

通过适时地结束叙述,修昔底德向我们表明,雅典陷入了内外双

① 希腊女神阿尔忒米斯与阿波罗是孪生兄妹,为狩猎之神、月亮之神与处女神,在罗马神话中称为狄安娜。——译注

② 关于这一点,思考第八卷书极为短命的斯巴达人—蛮族人合约(18,37,58)与战争中约期最长的阿尔格斯人(Argive)—雅典人合约(V.47.8),前者不信神的(没有宣誓)特征截然不同于后者阿尔喀比亚德式的特征(进行宣誓,但不是向普通的神祇)。

③ 参见VIII.108.4。比较V.1和V.32;同见II.104。

重的政治极端状态。在这个政治极限上,雅典得救了,甚至由于阿尔喀比亚德的私利偶合于城邦中最中庸的群体的利益而得以改善。并且,在这些极限上,阿尔喀比亚德由于要求“五千人”执政而拯救了雅典;修昔底德写到,在这些情况下,阿尔喀比亚德一个人就能拯救雅典。因此,不得不把阿尔喀比亚德称作“五千人”政权的建立者,假如他能够靠他的榜样或他的法律维持这个政权的话。雅典能否保守中道取决于阿尔喀比亚德作为政府创立者的能力。在评估他的能力之前,就要思考需要用什么去维持“五千人”政权。

阿尔喀比亚德需要这个中间阶层的政权来支持他将来的行动或征服计划,正如他需要它把自己召回一样。单纯从民主的视角来看,阿尔喀比亚德将是一个潜在的僭主。单纯从寡头的视角看,他将是一个强大的(低俗的)对手。阿尔喀比亚德和中间阶层就处于这对立的双方之间。他们能够维继自身,一方面通过对付多数人对帝国财富的无底欲壑,另一方面通过挫败少数人进行和平统治或单独统治的阴谋。第八卷的情节表明,“五千人”政权如何能够得到维继。通过让多数人承担帝国的防御事务,让其远离城邦,就能控制他们。少数人会被多数人威慑住,只有利用这一点才能控制他们。通过交替地把多数人带到国外去保卫帝国和带回国内恐吓少数人,这个人就能维持自身的地位并获得荣耀。因而,这个政权会是进取的(acquisitive),但只是适度的进取,因为这个人的对外冒险一直会受到寡头阴谋的威胁的约束,当他与多数人一起远离城邦时,阴谋必定会发生。中间阶层将会是这样一个政制的基石,因为,即便多数人在城邦之外的其他地方,当中间阶层的势力强大时,少数人也将难以使城邦屈服。所以这个政制将会为乱世英雄阿尔喀比亚德建立起来。只有一个手腕灵活的人(juggler)才能维持这个中庸的雅典。在这个极端状态下,无人能轻易地区分开外交政策和国内政策;始终会有诱惑甚至有必要让人把公民看作是外敌,把外敌当作公民,并且发动内乱。在一个建立于私利之上的政制中维持中道有着诸多困难。

即便“五千人”政府是为阿尔喀比亚德这样的人而建立的,即便通过维持“五千人”政府他这样的人能够获得最伟大的政治荣誉,阿尔喀

比亚德也认识不到他的利益与这个新政制的利益之间的同一性并从而成为它的建立者。通过考察他的"雅典原则",他对"身后显荣"的看法就能证明这一点。当阿尔喀比亚德说到他对"身后显荣"的渴求时,他有泰米斯托克勒斯这个先例。泰米斯托克勒斯是民主雅典的建立者,被他的祖国放逐后转投雅典最为仇恨的敌人波斯,但后来,阿尔喀比亚德的那些杰出的同时代人即那些对阿尔喀比亚德进行政治教育的人则对泰米斯托克勒斯推崇备至(I. 74. 1 - 2,138. 3,144. 4;II. 36. 2)。阿尔喀比亚德并不及于泰米斯托克勒斯:他模仿了而没有赶上泰米斯托克勒斯。泰米斯托克勒斯最后被迫逃到波斯,波斯国王叹服于泰米斯托克勒斯的才智,"因为泰米斯托克勒斯",修昔底德评判到,"证明是最具天才的人物"。[①] 阿尔喀比亚德对于波斯总督的价值并不明确,虽然他曾对斯巴达人非常有用。[②] 他甚至不及于希庇阿斯,这位雅典僭主甚至在被放逐20年之后还随波斯人进攻雅典人(VI. 59. ——[译注])。当阿尔喀比亚德说到"身后显荣,身前不名"时,他并没有看重希庇阿斯这一先例,这位贤智的僭主在雅典一直被仇恨直到阿尔喀比亚德的时代——被仇恨了100年。修昔底德(而

---

① I. 108. 3。在这一点上,相比于泰米斯托克勒斯,阿尔喀比亚德更像那位自命不凡的斯巴达叛徒波桑尼亚(Pausanias)。此外,阿尔喀比亚德对斯巴达和雅典之间的差异的认识只是相对的(或曰伯里克勒斯式的)。

② 见VIII. 46. 5,56. 2。比较VIII. 52和109。当同时考虑到提萨佛涅斯的选择和行为,他的状态表现的没什么希望。他不能帮助斯巴达或雅典,也不能保持中立。如果阿尔喀比亚德被召回,并且如果阿尔喀比亚德不愿采取东部征服的政策,他只能受益。阿尔喀比亚德在"四百人"派来的使节面前的表现和他被召回后的第八卷的结尾表明,他想得更多的仍然是西部的征服。有一些散见的证据表明,阿尔喀比亚德密谋最后是要全面征服,并且他在基诺塞玛的胜利中起到了一些作用(正如我们从普鲁塔克那里获知的)。希波克拉特(Hippocrates)向斯巴达人发信,说服了斯巴达人为赫勒斯滂而放弃伊奥尼亚。他从法塞利斯(Phaselis)发出信件。先前,在安顿好萨摩斯的事务后,阿尔喀比亚德去往阿斯澎都(Aspendus),声称要去与提萨佛涅斯进行磋商。修昔底德没有说他是否到达了阿斯澎都斯,但强调说他当时在法塞利斯(比较VIII 88的结尾和108)。同时思考希波克拉特、多利尤斯(Dorieus)和阿尔喀比亚德之间其他可能的关系(III. 8;VI. 16. 2,61. 6 - 7;VIII. 35. 1,84. 2)。此外,斯巴达的海军大将明达鲁斯(Mindaurus)与"四百人"的使节同一时间都在提洛岛(Delos)上(VIII. 77,80)。

非阿尔喀比亚德)是唯一能够给希庇阿斯恢复他死后应得荣誉的人;修昔底德试图抑制民众对僭主的过度恐惧,对杰出之士的过度恐惧。当然,如果雅典人更充分地认识了希庇阿斯的僭主政制(VI. 53),阿尔喀比亚德的事业或许会有进展,或者会进展的更快。但更重要及更可能的是,如果阿尔喀比亚德能思考希庇阿斯的教训,他或许就会克制自己,就会更充分地认识自己的利益。然而,阿尔喀比亚德并不在意大众的偏见,不在意那些赞颂泰米斯托克勒斯而仇恨希比阿斯的偏见。这使他无法理解这些偏见带来的重要真理:恐惧、嫉妒、仇恨和荣耀的产生不仅有私人的原因,还有公众的原因。公众的原因在这个政制中有其自己的生命,因此在一个人死后仍能够存在。尽管他有明显的世界主义和对全体的欺骗行为,阿尔喀比亚德也逃脱不了民主雅典最深的偏见而走进"五千人"能够给予他的荣誉这一美好将来。没有它的创立者,"五千人"也比不上希庇阿斯的僭主统治和泰米斯托克勒斯的民主统治。因而,修昔底德把雅典最好的政制呈现为仅仅是偶然发生的。

没有什么能够阻止阿尔喀比亚德利用多数人去建立他自己的统治,他对自己利益的考虑不能阻止他这样,中间阶层当然也不能阻止他这样。中间阶层寻常的利益(生命与财产安全)——不同于多数人对帝国财富的欲望,不同于一个人对"身后显荣"的欲望,更不同于寡头派对和平统治的欲望——并不自然会产生魅力型领袖(charismatic leadership)。无论在何种情况下,甚至在这些极端情况下,难以想象中间阶层的道德如何能像阿尔喀比亚德的虚荣自负那样光彩夺目,遑论多数人的财富和寡头派的和平。在我们的时代,自由主义或中产阶级的意识形态似乎是对这一问题的解决。据它看来,中间阶层的道德受到宇宙原则的支持。但是那些提出这一解决的人忘了,每一个对统治的要求都是党派性的,或者是局部的,并因此同样可以被意识形态化。修昔底德笔下的复杂的解决方法更为中庸,或者更为开放。或许将来的某个阿尔喀比亚德会认识到,政治荣誉不仅有私人的限制还有公众的限制,并由此领会到维持一个秩序良好的帝国的必要性。

但我们有理由设想,阿尔喀比亚德这样的人是可教的吗?修昔底德没有给出任何理由。这并没有破坏他圆满的结局。他表明了智性在理论上如何不是自我毁灭的。确实,雅典本来可以赢得整个战争,并且也本来应该赢得整个战争。对于这个雅典问题,有可能提出一个合理的而非最终的解决方法。因此,雅典的覆灭——在修昔底德的叙述结束6年之后——看起来就是荒谬的了。

重思狄奥多图斯的论辩*

约翰逊(Laurie M. Johnson) 著
彭 磊 译

引 言

在《伯罗奔尼撒战争史》的米提列涅之辩(Mytilenaean Debate)中,狄奥多图斯(Diodotus)解释了"雅典命题"(Athenian thesis)的全部哲学后果和实践后果。战争爆发前,雅典使者在斯巴达首次表达了这一"雅典命题"(《战争史》I. 75. 5;I. 76. 2)。据修昔底德说,雅典使者演说的目的不是就伯罗奔尼撒诸邦对雅典帝国主义的指控进行辩护,而是要鼓吹雅典的强大,恐吓斯巴达人不要发动战争。雅典使者宣称,雅典帝国不是雅典用武力获得的,斯巴达在波斯战争的后期不愿歼灭残余的波斯军队而退出了战争,在此之后,雅典帝国被赐予了雅典。由于这一权力真空,诸盟邦把雅典推上了领导地位。因而,他们说,雅典帝国是:

---

* 译自《解释》(*Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Fall, 1990, Vol. 18, No. 1)。——【译按】

……在形势的逼迫下,我们被迫首先把我们的帝国发展到现在的状态,这主要是因为恐惧,其次是荣誉,最后还有私利;我们曾一度激起大多数盟邦的仇恨,一些盟邦已经叛变了并且遭到了镇压,并且,你们(伯罗奔尼撒人——【译按】)对我们不再像以前那么友好,而是怀疑我们,跟我们龃龉不和,这时,冒险放松我们的控制就不再安全了。因为所有脱离同盟的城邦都会投向你们。(《战争史》I.75.3-5)①

这一命题典型的观点——想要变得越来越强大的野心是自然的和强迫性的——得到了《战争史》中一些主角的认同或批评(比较《战争史》IV.61.5;I.69.2)。米提列涅之辩运用了这一命题,这特别有意思的,因为在这一情形中,雅典命题导致了一个中道的政策。对米提列涅人(Mytilenean)的仁慈之所以会产生,主要是因为米提列涅人没有为自己作辩护(从一个处于劣势的立场)——就像不那么幸运的普拉提亚人(Plataeans)和米洛斯人(Melians)所做的那样——,而是由一位出色的雅典演说家狄奥多图斯为其辩护。正如我们看到的,狄奥多图斯以修辞的方式运用雅典命题,拯救了米提列涅人免于浩劫。狄奥多图斯的演说是一个如何通过成功的演说术赢得中道的典范,但它也为我们阐明了雅典命题背后的哲学预设。狄奥多图斯的论辩表明,这些预设暗示了一个不受正义束缚、仅由武力的权宜之用决定的政策。此文将会探讨在狄奥多图斯的演说和其意图之间的对立中所呈显的修昔底德对政治技艺的隐微教导。

米提列涅之辩

发生在雅典的米提列涅之辩在两位雅典政治家之间展开。与米提列涅相比,普拉提亚和米洛斯做了很少应受惩罚之事,或者没有做

① Thucydides,《伯罗奔尼撒战争史》,Charles Forster Smith 译(Cambridge,1951),以下引文皆同。

任何应受惩罚之事。据我们拥有的证据来看,米洛斯人做的应受惩罚之事最少;雅典人没有对他们进行指控(《战争史》V. 87 - 89)。普拉提亚一直是一个忠诚的雅典盟邦,并且曾经卑劣地对待入侵他们的底比斯人(Thebans),尽管不能说这样就足以使它有理由遭受死刑,但它的确做了一些激怒斯巴达的事情(《战争史》II. 5;II. 74)。但是,米提列涅作为一个独立的雅典盟邦那样不仅叛变了,而且还试图占领其余与雅典结盟的列斯波(Lesbo)诸邦(《战争史》III. 2)。它想要在列斯波获得霸权,与雅典为敌,并且它还曾请求斯巴达人帮助它实现这一目标(《战争史》III. 4;III. 9 - 15)。米提列涅人或许有充分的理由恐惧雅典人会侵犯其独立,但正如他们自己承认的,雅典人并没有任何举动直接威胁到他们的独立(《战争史》III. 11)。确实,雅典人很可能永远不会进攻米提列涅,因为米提列涅不像其他盟邦,它拥有自己的舰队。不管怎样,米提列涅人决定叛变了,因为它不满于雅典的干预和间接统治。尽管它是三者中罪咎最重的城邦,它仍然得到了最多的仁慈,而最无辜的米洛斯和最仁德的普拉提亚则得到了极为严厉的惩罚。

米提列涅人曾要求斯巴达援助他们的叛变。他们从一位斯巴达使者那里得到保证说"会入侵阿提卡(Attica),同时,前来援助他们的四十艘舰船即将到达"(《战争史》III. 25)。但是伯罗奔尼撒人的舰船生性迟缓,米提列涅人被迫向雅典人投降,与雅典人展开谈判。雅典人甚至在遭到瘟疫影响的情况下还成功地派出了足够的舰船来镇压米提列涅(《战争史》III. 3)。我们不清楚是谁在米提列涅策动了这次投降。在它无计可施的情况下,米提列涅的寡头分子允许平民获得重型武装以进攻雅典人:

> 但是一旦平民拥有了武器,他们就不再听从长官的命令了,而是一群群地集结起来,强令贵族们把所有的食物都交出来并分发给所有人;要不然的话,他们说,将会与雅典人单独媾和并交出城邦。(《战争史》III. 27. 2 - 3)

寡头分子意识到,如果不参与投降之事的话,他们将会把自己的生命置于极度的危险之中,于是他们加入了平民与雅典人的议和(《战争史》III. 28)。因而,雅典允许米提列涅政府的代表为他们的案件进行申辩并等候判决。雅典将军帕吉斯(Paches)把这些代表连同那些他认为对这场暴乱罪咎最重的人一起遣送到了雅典。

正是以这种方式,米提列涅人的命运落到了雅典民众(demos)手中,民众领袖克里昂(Cleon)向他们陈述了米提列涅人背叛和欺诈的确凿证据。出于"愤怒的冲动",雅典民众决定处死现有的犯人,杀死米提列涅所有的成年男子,而且要把妇女和儿童变为奴隶。他们派遣一艘船带着这些命令驶往帕吉斯那里。然而,雅典人第二天就开始为这项判决的残酷性而"懊悔",并要求进行第二次投票(《战争史》III. 36. 1 –5)。于是,他们举行了第二场公民大会,聆听了要求废除判决和要求维持判决的两种论辩。克里昂"不仅是所有公民中最暴力的人,无疑还是当时对雅典人最有影响力的人",他的论辩曾成功地说服了雅典人投票通过最初的判决。他首先发言,再次为他的政策辩护(《战争史》III. 36. 6)。他的论辩大多都围绕着米提列涅人行为的不正义展开。如我们看到的,克里昂的论辩不同于狄奥多图斯的论辩,这是因为它利用了普通意义上的正义观念和报复观念,即便它或许会令人反感。

克里昂反对雅典民众重新考虑他们的决议。他支持他们最初的判决,并争辩说,通过处死米提列涅人,雅典人将会行事公正。此外,他说,这并没有造成任何政治上的难题,因为正义和权宜是一致的,起码在这个案件中是一致的。因而,他告诉雅典民众,他将坚持自己最初对米提列涅人的立场。施行正义的任何拖延只会平息雅典人的义愤并因此有利于罪犯(《战争史》III. 38)。就像伯里克勒斯(Pericles)一样,克里昂说他并没有改变自己的观点,但他对那些希望就这项政策再次进行辩论的人感到诧异(《战争史》III. 38)。但与伯里克勒斯不同的是,他的"诧异"(wondering)变成了对一位政治对手的尖刻攻击。克里昂只想压制辩论,并且他试图通过诋毁其对手的意图来达到这一目的。任何建议仁慈对待米提列涅的人肯定是出于某些个人原

因,比如受了贿赂。此外,克里昂声称,在雅典人平息怒火之前,此时就是行动的时机——他由此质疑了进行任何慎重考虑的用处。本能的情感比理智的政策会更好地指引人的行为,后者应该受到怀疑。

克里昂说,他将试图证明"跟任何一邦相比,米提列涅都对你们造成了更多的伤害"。他区分了起义与叛乱或阴谋,前者是受到压迫的城邦起身解放自己的努力,而米提列涅人所为乃是后者。叛乱不是由那些受到压迫的人而是由独立的人煽动起来的——在这起案件中,"他们盘踞在一个设防的海岛上,除了海上的敌人以外,他们丝毫不恐惧其他的对手,而且,他们甚至还有自己的舰队的保护……"(《战争史》III. 39. 2)。米提列涅人妄自以"强权先于公义"(might before right),纵使他们被待之以礼,纵使他们富足殷实。确实,那些暴富起来的邦国证明是最为蛮横的(《战争史》III. 39. 5)。

克里昂力劝他的听众不要仅仅谴责米提列涅的寡头分子而饶恕平民。平民加入了寡头派的叛乱应该受到同等的惩罚。他推断到,雅典人还应该考虑从轻处罚会对雅典盟邦造成的影响。如果对那些自愿叛乱的盟邦,对那些被伯罗奔尼撒人逼迫而叛乱的盟邦都处以同样仁慈的惩罚,谁还不会因为微不足道的借口而选择离弃雅典呢?如果一个这样的城邦成功了,它赢得了自由;而如果它失败了,也不必恐惧严厉的惩罚。而且,一旦树立了一个这样的先例,雅典将不得不面对更多叛变的城邦,每次都要冒着生命和财产之忧与它们作战,这样的冲突会造成极大的破坏,而这将会使雅典从这些邦国中重新获得的贡赋的价值大打折扣。如果雅典没有收复这些城邦,它甚至会面对更多的敌人(《战争史》III. 39. 6 – 8)。让叛变成为一种极为冒险的行为,让城邦不敢选择叛变,这样做岂不更好?对于所有其他正在谋划叛变的城邦而言,米提列涅将会是一个极好的鉴戒,也会是一个警告。他说到,他已经表明了正义和权宜在他的建议中是一致的,即便死刑是不正义的,雅典人也必须坚持对米提列涅人处以死刑,因为他们的帝国是一种僭主统治,而且米提列涅人的死对帝国是有益的(《战争史》III. 40. 4 – 5)。克里昂的意思是,如果雅典人想要他们的帝国,他们就必须做不正义的事情。但幸运的是,在米提列涅的案件中,他们并不

需要做任何不正义的事情：雅典人应该对米提列涅人满腔怒火，并且对他们的惩罚将为其他盟邦树立一个有益的鉴戒。克里昂似乎把他对正义的论辩服从于现实政治(realpolitik)的要求，并且在他谈论正义的时候，我们仍然能够听到他声音中的狂热：

> 因此，我们必须不能给他们任何希望，让他们以为通过花言巧语或金钱交易，申辩说他们所犯的错误是人的弱点，这样就能得到我们的原谅。因为他们的行为不是无意的伤害而是有意的阴谋；只有无意的行为才是可原谅的。(《战争史》III. 40. 1 – 2)

克里昂在这里和另外一处(《战争史》III. 39. 5 – 6)承认了米提列涅人的行为与人性是一致的，或说"是人的弱点"。然而，克里昂否认了他的对手狄奥多图斯所声称的观点：出于人性而为之事是不应受到谴责的，或者，不应受到过多的谴责。即便米提列涅人渴望自由是自然的，即便米提列涅人蔑视那些不能控制(或没有直接控制)他们的城邦是自然的，但它并非是无意的。克里昂或许是说，人性的诸种冲动是强大的，但他绝不是说它们是强迫性的。无意的行为是可原谅的，但是对于克里昂来说，除了事故或误解以外，没有什么是无意的行为。克里昂对"无意"(unintentional)的理解是通常的理解。这就是多数道德概念背后的预设，因为如果人们由于他们的本性而被迫做了"坏"事，他们怎能因此而受到任何有意义的谴责呢？

在其论辩的结尾，克里昂试图重燃雅典人的怒火。这清楚地表明了修昔底德——敬慕那些表现出了远见卓识和深思熟虑的人物——如此厌恶克里昂的原因。

> 因此，不要违背你们的意愿，尽量地回想一下吧：他们让你们吃尽苦头的时候，你们是怎么感受的，你们当时是多想不惜一切地去摧毁他们；现在，报复他们吧！(《战争史》III. 40. 7 – 8)

我们或许会谴责克里昂的残酷甚至是嗜血，但他对这项行为将对其他盟邦产生的影响的预计似乎也是有道理的。看到米提列涅人为叛变而遭受了死刑，难道这不会使其他盟邦不敢再重蹈覆辙吗？大多数雅典盟邦不像米提列涅有优良的武装来保卫自己，而且他们在军事力量方面并没有什么可以吸引斯巴达人来援助他们。米提列涅的覆灭，这个相对强大和独立的城邦的覆灭，难道不会有效地威慑到那些远不如米提列涅的盟邦吗？这就是狄奥多图斯为了反驳克里昂的提议而不得不否认的观点，他接下来要为对米提列涅人的仁慈而辩。

狄奥多图斯承诺不谈论对或错的问题，而是要谈论什么是雅典人的利益。通过这样做，他恰好坚持了克里昂所否认的观点：人性的诸种冲动是强迫性的，因此，那些依从了这些冲动的人是不应受到谴责的。以此论点为根基，狄奥多图斯提出了他的理论：即便死刑也没有威慑作用。他说，对于何时惩罚和惩罚多少，权宜是唯一应该考虑的因素。

狄奥多图斯断言，雅典“不是在参与对他们[米提列涅人]的诉讼，不是在谈对和错的问题；我们在对他们进行慎重考虑，决定什么政策将使他们对我们有利”(《战争史》III. 44. 4)。假如狄奥多图斯证明米提列涅人有罪，米提列涅人也不应该被处死，除非这么做对雅典有利；假如狄奥多图斯证明米提列涅人应该被宽恕，米提列涅人也不应该被宽恕，除非这么做是为了雅典的利益。与克里昂所说的相反，对米提列涅人处以极刑并非对雅典有利。狄奥多图斯警告雅典人不要听从克里昂的观点，因为它更强调“这起案件法律上的一面”，并且它利用了雅典人对米提列涅人的仇恨(《战争史》III. 44. 3 - 4)。狄奥多图斯并没有建议要对米提列涅人“对宽恕的请求”置之不理，他所主张的是，这并不是雅典人需要考虑的因素。

狄奥多图斯声称，死刑并不能防止人去犯罪——一个我们今天并不陌生的观点。他推断到，如果一个城邦叛变了，这表示它认为它会成功。所有人都易于在个人生活和公共生活中犯错，“并且没有法律能够阻止他们”。各邦国愿意冒着比个人更大的危险，因为它们有更高的利益——自由或帝国。得到邦民支持的领袖“荒谬地过高估计了

他自己的力量”,因而更可能建议采取叛变这一危险的行动(《战争史》III. 45. 6)。“简而言之,当人性全心专注于一项事业上时,严酷的法律或任何其他恐惧是不可能把它从这项事业上转移开的,只有那些头脑极度简单的人才会对此昧而不察”(《战争史》III. 45. 7)。在提出这项论点的时候,狄奥多图斯详细阐述了雅典命题——早先由雅典使者在斯巴达所提出的人性的学说:

> 不仅如此,贫穷的束缚使人们变得大胆;富足带来的蛮横和傲慢使人们变得贪婪;在人类生活的其他境况中产生的诸种激情则分别受控于一些强大的、不可抵挡的冲动;人们就被这些东西诱惑进了危险重重的事业。因而,希望和欲望处处滋生(原文两词为大写——[译注]);欲望引领,希望随后;欲望孕育出阴谋,希望构想出好运;这两种最邪恶有害的激情,这两个不可见的幽灵,战胜了可见的危险。(《战争史》III. 45. 5 -6)

从单一的视角来看,这似乎是就米提列涅人行为的正义而做的论辩。假如米提列涅人受到某种不可抵挡的冲动的引诱或逼迫,假如米提列涅人因为某种自然的和不可控制的本能而不顾将来的惩罚去违反了法律,那他们怎么会是有罪的呢?假如米提列涅人控制不住自己,那么他们就没有做通常意义上的不正义。狄奥多图斯的论辩一方面宽恕了米提列涅人的不正义,另一方面实际上颠覆了对于正义的通常的理解。正义预设了一个人控制个人行为的能力。但是,狄奥多图斯所理解的人类甚至在面对死刑惩罚时都不能控制自己。不管是谁曾经失败过,他们都会使自己的情况合理化,直到他们有把握会成功。如果人们不能对他人的错误和他人受到的惩罚引以为戒的话,惩罚甚至不能作为有效的威慑——而这正是克里昂声称他的政策所具有的一项好处。对于其他城邦而言,克里昂的惩罚能否作为一个适当的威慑或鉴戒——这正是狄奥多图斯现在所处理的问题。

狄奥多图斯说到,假如城邦们认为投降会得到更好的条件的话,

它们将会更迅速地投降。假如它们没有希望得到仁慈的对待，它们为什么不顽抗到底，让雅典人在攻伐之事上花费更多的时间和钱财呢？他指出，当前的雅典政策鼓励叛变的城邦通过支付赔款和承诺继续纳贡来早早投降。但是克里昂的政策不仅会毁灭这些叛变的城邦，还使雅典未来无法从它们那里得到任何贡赋了。如果它们受到太过严厉的惩罚，雅典就会反过来惩罚到自己。狄奥多图斯说，适度的惩罚会更有益，而且"通过*施政的警惕*[the vigilance of our administration]而不是通过法律的恐惧，就会保护我们免遭叛变之扰"(《战争史》III.46.4；楷体为笔者的强调)。雅典应当"在他们叛变之前严格地监视他们，由此防止他们产生叛变的念头"，而不是在自由的邦民叛变时进行严厉的惩罚，因为他们"自然会"叛变(《战争史》III.46.6)。狄奥多图斯完全不是在建议进行威慑，他是在建议进行防止。法律和来自惩罚的威胁意在威慑。严格和警惕的施政不仅防止叛变自身，而且防止叛变的念头，当人能够对成功抱有幻梦时，这种念头就出现了。

狄奥多图斯建议说，雅典应该在事前就努力防止叛变的发生，但如果它做不到的话，就要惩罚尽可能少的人(《战争史》III.46.6)。这是因为，尽管最一开始不能说服(只有防止)人们不要叛变，但在他们的事业看起来无望的时候，是可以说服他们投降的。他指出，目前，各邦平民都是雅典的支持者。但如果雅典杀死了米提列涅的平民，它就会挫伤它的盟邦，并且将来还会促使多数人支持少数人负隅顽抗。在狄奥多图斯看来，米提列涅的平民没有参与叛变，而且他们一有可能就把城邦交给了雅典。为了雅典的利益，即便米提列涅人是有罪的，他们也应该被宽恕(《战争史》III.47.4-5)。

"虽然克里昂声称这项[克里昂的]惩罚兼顾了正义和权宜，但这两者似乎在这样一个政策里是不能兼顾的"，狄奥多图斯说(《战争史》III.47.5)。狄奥多图斯似是主张只关注权宜，因为人的欲求的强迫性使惩罚或报复成为无意义的了。但是，狄奥多图斯的建议——如何具体地处置米提列涅人——也能从一项来自正义的论辩中轻松地产生出来。

如果我们接受狄奥多图斯的观点，认为米提列涅的平民是无罪

的,他们行事正确,那么狄奥多图斯的建议(不要惩罚平民,只惩罚那些煽动叛变的头目)就是通常意义上的正义。不仅如此,与狄奥多图斯所声称的恰恰相反的是,正义和权宜在他的建议中是一致的。狄奥多图斯说,如果雅典人决定杀死包括平民在内的所有米提列涅人,他们将会为杀死自己的恩人而负罪(aphikesete),并且这会向所有其他盟邦表示"无辜者和有罪者都会遭到"同样的惩罚(《战争史》III. 47. 4-5)。狄奥多图斯已经论辩说平民不应该受到惩罚。但他却接着说到:在他建议的这个政策中,正义和权宜似乎是不能兼得的(《战争史》III. 47. 5)。如果正义是无关轻重的,他为什么还提到雅典潜在的罪咎或米提列涅人的无辜呢?

狄奥多图斯声称只关注权宜,而这项论辩以正义为依据,它不仅对立于这项声称,还对立于狄奥多图斯就人性和惩罚的价值做出的大部分推断。在一个如此极端的"雅典命题"的版本里面,隐藏着狄奥多图斯中道的议题。这迫使我们追问:修昔底德在狄奥多图斯的演说中将对立的两者并置,他这么做的目的何在?当狄奥多图斯说到人们"自然会"叛变时,这意味着:人们受到强大的、不可抵抗的冲动的驱使,因此人们不能对他们的行为完全负责。不管人们有怎样的先例为鉴,如果他们自然确信自己会成功,那他们怎样会被任何惩罚或鉴戒威慑住呢?在狄奥多图斯的论辩看来,他们不会被威慑住——这就是狄奥多图斯主张对那些已经叛变的城邦仁慈,对那些尚未决定叛变的城邦进行严格控制的原因。对于那些受冲动逼迫而已经叛变的城邦,当它们面对强大的军队时,仁慈将促使其早早投降,因而为雅典节省了长期攻伐所需的资费。对其他盟邦进行严格控制,这会使他们不敢怀有进行革命的想法,而诉诸正义或惩一儆百都不足以实现一点。人们自然违反法律,而这就是它的自然结果:法律自身变得逊于武力。

根据狄奥多图斯进行推理的线索,维持秩序的唯一有效的方式就是通过恐吓。狄奥多图斯说,通过经常地使用武力来维持秩序,会比克里昂惩一儆百的主意更有效。至于是克里昂还是狄奥多图斯对形势的分析是最严酷的,这确实是有争议的。因为,假如狄奥多图斯的逻辑全部付诸施行的话,余下的盟邦得到的自由和尊重都将难比往

昔。克里昂把叛变还是不叛变的选择留给了盟邦——尽管是一个可怕的选择——，而狄奥多图斯将会确定他们没有真正的选择：

> 与此相反，我们不能在自由的邦民叛变的时候严厉谴责他们，我们应该在他们叛变之前严格的监视他们，并因此防止他们想到叛变之事；并且当我们镇压了一场叛变的时候，我们应该谴责尽可能少的人。（《战争史》III. 46. 6，楷体为笔者强调）

第一，犯罪是无意的；第二，米提列涅的平民不应受到谴责，那些被帕吉斯当作罪犯遣送到雅典的米提列涅人应该受到审判和惩罚——狄奥多图斯的这两个论点似乎难以调和。第一个论点告诉雅典人不要在意正义的因素，它们与这一案件是无关的。第二个论点告诉雅典人要考虑到平民行为的正义。如奥文（Orwin）所指出的，假如狄奥多图斯把他的论辩推进到它的逻辑结论的话——即便是米提列涅的寡头分子也不应受到谴责，因而也不应受到惩罚——，那么雅典人永远不会接受他的论辩。[1] 但是，达到其论辩的逻辑结论，并非狄奥多图斯的目的或意图。

正义和权宜在这起案件中不是一致的——狄奥多图斯所声称的这一点在实践层面上是虚假的，在理论层面上是真实的。如狄奥多图斯对正义的限定，正义与他对米提列涅的解决方法是极为相符的。这些解决方法本应从一项完全来自正义的论辩中获得，但它们并没有。狄奥多图斯认识到需要根据权宜来进行论辩，因此，即便他真正的目的是对米提列涅人的正义和雅典政策的中道，他的理论却与这两个目的都相抵触。狄奥多图斯把他关于权宜的论辩置于一个人性的基础之上，这种人性承认没有关于责任、罪咎或惩罚的合理的观念。正义

① Clifford Orwin，《修昔底德笔下的正义和利益：米提列涅之辩》（The Just and the Advantageous in Thuydides：the case of the Mytilenean debate），见《美国政治科学评论》（American Political Science Review，1984），页 491。

不仅不能与这一权宜的观念一致,它还不能与之共存。通过这项与正义对立的理论,狄奥多图斯欺骗了他的听众,使他们稍稍欣然于自己的回心转意,毕竟,在他们对自己做出的第一项判决的道德而疑虑的时候,他们已经想要回心转意了。在这场"权宜"的较量中,狄奥多图斯击败了克里昂,并且证明雅典命题最好应用于理论而不是应用于实践。在理论的层面上,这项命题以其练达世故的腔调吸引了雅典人。它说服他们做了他们起初出于内疚而曾经想要做的事情。

结 语

狄奥多图斯声称,一位提出了好建议的演讲者不得不"说谎以赢得信任"(《战争史》III. 43)。狄奥多图斯的谎言正是他所提出的理论。通过巧妙的演讲术,他成功地利用了雅典人最初的回心转意。雅典人开始觉得他们的判决残酷而过分,并且当他们仍旧在纠正一项他们认为是不道德的决定时,他们获得了一个机会去应对克里昂的挑战——克里昂说,他们的决定应该是坚定的和现实的。狄奥多图斯并没去努力改变他们的主意,而是向他们说明了他们的理由。但是,假如没有狄奥多图斯给出的理由,雅典人很可能就采纳了克里昂的建议。但是,狄奥多图斯的大部分论辩虽然旨在赢得中道,其逻辑上却导致了一项依靠对力量的残酷运用的政策,而且这项政策不受正义的观念束缚。因此,狄奥多图斯的榜样对修昔底德而言有两个目的。首先,这是一次对政治技艺的卓越展示。狄奥多图斯通过一项论辩赢得了中道,而这项论辩的内容则根本不是中道的。其次,比起《战争史》中的其他演说,它更充分地向我们表明了,如果假定人类是受恐惧、荣誉和利益这样的激情逼迫而行动,那么其后果就是:一个强大的政权必须通过权力去压制人的自然冲动,不是通过论辩或司法程序,而只能通过武力。狄奥多图斯论辩的内容和狄奥多图斯的目的是根本对立的。

克里昂对报复的请求隐藏于一项权宜之计的背后。但是他不耐烦于进行慎重考虑,急于在雅典人的平息愤怒之前实行惩罚,这表明

他并不真正着意于什么最有利于雅典(长远地看),而是着意于复仇。[1] 狄奥多图斯稍后指出,复仇或报复与权宜无甚关系,而更多与"合法性"(legality)相关。狄奥多图斯声称,正义,或曰合法性,在和平中的个人之间应当予以考虑,而在战争中的邦国之间就不应予以考虑了(《战争史》III. 44.3 -4)。他说,克里昂的论辩确实取决于正义;但他还说,如果它被接受,那不是出于对何谓正义的冷静思考,而是出于仇恨和愤怒。结果,由于雅典人被说服去考虑权宜,米提列涅人得到了更多的正义,这意味着在论坛上如此这般地大声谈论正义只会导致极端主义,正义会被民众的愤怒所扭曲,可能也会被演讲者自己的野心所扭曲。(比较 Leo Strauss,《城邦与人》([The City and Man, Chicago, 1964]),页 191。)

在米提列涅的案件中,来自权宜的论辩得到了认真的思考,中道和明智的私利赢得了胜利。在普拉提亚和米洛斯,既没有提到权宜也没有事先决定权宜,因而并没有就权宜公开进行严肃的论辩,偏道(immoderation)反而获胜了。这项证据表明,政治修辞必须公开依靠"国家利益"或权宜的论辩,才能获得成功。狄奥多图斯的演说是这一策略的典范。修昔底德为我们树立了狄奥多图斯的榜样,他把狄奥多图斯作为一个自然偏道的政制中的中道的代理人。但是如果我们仰慕狄奥多图斯的成就的话,我们必须要认识到,他赢得的中道来自他卓越的政治技艺。修昔底德给我们留下了这样的希望:智慧的领袖将会运用政治修辞的技艺来达到审慎的目的。

① Clifford Orwin,《修昔底德笔下的正义和利益:米提列涅之辩》,前揭,页 487。

思想史发微

修昔底德与马基雅维里*

莱茵哈特(Karl Reinhardt) 著
何晓玲 译

修昔底德(Thuckydides)与马基雅维里(Niccolo Machiavelli),我们通常不会把这两个名字相提并论。但在关于政治权力的本质及其形式的众多辩论——这些辩论历经最近的三个世纪,似乎已步入了一种强弩之末的境地,但仍想在我们这个时代重新登台亮相——中,马基雅维里的名字却是随处可闻。尽管人们已学习过,要将"马基雅维里主义"(Machiavellismus)与马基雅维里的真正学说区分开来,但是,这一学说的意义仍是某种尚待探究的东西,我们不仅要把它当作一个历史问题,而且同时要把它当成一个从未像今天这样与我们密切相关的问题来加以看待。处于社会、政治以及心理结构中的权力问题,关于道德与政治领域之间的诸界限问题还有对政治与政治行为之规律性——政治与政治行为本身并非不道德,但又与道德本身的外显现象

---

* 在此付印的文稿连同注释系笔者于1943年2月5日在柏林达勒姆所做报告的未做改动的笔头记录,那次报告属于《人文研究》(*Studia Humanitatis*)所举办的系列活动的一部分。这次报告本应收于"精神传统"(Geistigen überlieferung)卷3,但此卷最终未能面世。在意大利北部付印的特别版本在排版时也被毁。[中译编者注]译自Karl Reinhardt,《古代的遗嘱》(*Vermächtnis Der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Herausgegeben von Carl Becker, Vandenhoeck & Ruprecht in Götingen, 1960),页184-218。

不完全一致——的承认问题,凡此种种问题,仍然总是追随着马基雅维里的诸见解与论点,并且从未像今天这样更多地返回马基雅维里的观点。在马基雅维里与古奇阿第尼(Guicciardini)这两个同时代的佛罗伦萨人之间所进行的关于道德与政治之关系问题的古老论争,如今重又兴起了。①

修昔底德则更加远离这种日常论争。尽管近代对他的理解已有所加深,但仍然更多地把他的解释视为一种古代史学家和语文学家所做的事情。② 但是,修昔底德确实是第一个于公元前 400 年左右以其所亲身经历的伯罗奔尼撒战争这一历史事件为例,率先表述、深思并最终以自己的方式解决了权力政治的难题。后来,马基雅维里又于公元 1512 年前后,独立于修昔底德,从现代精神出发,以其亲身所经历

① 在 Friedrich Meinecke 的《近代史上国家利益至上原则的理念》(*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*,1924)之后,Hans Freyer 于 1938 年出版了《马基雅维利》(*Machiavelli*)(见迈耶系列手册 Meyers Handbüchern),Gerhard Ritter 于 1942 年出版了《权力国家与乌托邦》(*Machtstaat und Utopie*)第二版。与最后两本书相对立,René König 于 1941 年在苏黎世出版了《马基雅维利,论时代转折期的危机》(*Machiavelli, Zur Krise einer Zeitwende*)。1939 年,D. Erskine Muir 在斯图加特出版了一部通俗传记与当代史《马基雅维利与他的时代》(*Machiavelli and his time*)。Macaulay 那篇著名的文章应该称得上是鼎鼎大名了。(后来,W. Kaegi 的《关于马基雅维利的信仰》[*Vom Glauben Machiavellis*, Corona X, 1940]一文,对我来说也变得颇为有名。)

② 近期文献:Eduard Schwartz 的《修昔底德的历史著作》(*Das Geschichtswerk des Th.*, Bonn 1919,[2. Aufl. 1929])。这些分析大部分都被超越了,但某种内在发展的命题却保留了下来。这之中包括:《古代文学中个性鲜明的人物》(*Charakterköpfe aus der antiken Literatur*, Leipzig 1902 [6. Aufl. 1943] Nr. 2),W. Schadewaldt 的《修昔底德的历史编纂学》(*Die Geschichtsschreibung des Th.*, Berlin 1929),M. Pohlenz 的《修昔底德研究》(*Thukydidesstudien*, Götting. Gel. Anz. 1936),H. Patzer 的《修昔底德历史编纂学的问题与修昔底德问题》(*Das Problem der Geschichtsschreibung des Th. und die thuk. Frage*, Berlin 1937),A. Groβkinsky 的《修昔底德的计划》(*Das Programm des Th.*, Berlin 1936. H. Berve, Th., Frankfurt a. M. [Diesterweg] 1938),F. Egermann 的《修昔底德的历史研究》(*Die Geschichtsbetrachtung des Th.* [Das neue Bild der Antike Bd. I] 1942),H. Bogner 的《修昔底德与古希腊历史编纂学的本质》(*Th. und das Wesen der altgriech. Geschichtsschreibung*, Hamburg 1937. W. Jaeger, *Paideia I*, 1934)页 479 以下,O. Regenbogen 的《作为政治思想家的修昔底德》(Th.. als politischer Denker)载 *Das Humanistische Gymnasium* 44 (1933)页 1 以下,H. Gundert 的《修昔底德演说辞中的雅典与斯巴达》(*Athen und Sparta in den Reden des Th.*)载 Antike 16 (1940)页 98 以下。

的历史事件为例，再次表述、深思并以自己的方式解决了这一难题。不过，这一问题在后者那里，却是以古人为典范得到了澄清，并在双重视角下得到了发展：《君主论》（*Principe*）是在君主制的视角之下，而《论李维的前十书》（*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*）则是在城邦共和制的视角之下。

这两人所生活的时代都是在积蓄力量的好几代人之后而迫切要求释放和极端的解决。可以说，修昔底德的危机意识丝毫不比马基雅维里弱。他们两人都是伟大的爱国主义者，都是为各自的父母之邦所鄙弃的政治家：雅典人修昔底德被流放长达20年之久，而佛罗伦萨人马基雅维里则被解除职务，并在自视以写作为生之时处身于备感屈辱的境地，饱受折磨……他们两人的激情——他们藉此解决权力（Macht）问题——均源自他们坚定的爱国主义情怀。对他们两人来说，道德和权力都很重要，但其重要性却不可同日而语。他们两人均为伟大或复杂的权力形式的奇观所迷醉，都致力于从权力的纷繁复杂的种种表象中摸索出某种典型性，从政治的变化交替中探寻出某种本身不断重复的东西。在他们两人的眼中，历史仿佛是一本为后世政治家——他们为之写作的对象——打开的教科书；在马基雅维里看来，它体现于那些由决定、独创、失误和补救所构成的众多典型事例之中——他收集、编排了这些事例并藉由两难的分析为实践提供教益；而在修昔底德的头脑里，他所亲历的那场战争，作为因果关系中的唯一内在关联，因其独特性而成了某种重大意义的一个无与伦比的范例。

马基雅维里在他那个时代成了一门全新学科的颇具煽动性的非基督式的发现者、造诣颇深的大师，不倦地对不利于他的实践进行着训导，而修昔底德在其所处的时代却成了一名古典史学家。马基雅维里本人很少关心历史批判，这很令人吃惊。对他来说，他从历史中援引的事例，最终只是他用以解释可能事件的手段。他好像一位权威人士一样援引它们。这些事例能使读者明了也就足够了。他尤其是常常在事后才从古希腊罗马时期去寻找事例，以支持他自己所亲身经历的实践，或者他自己所设想出的理论。他的认识不是通过对流传下来的东西进行批判而形成的，与修昔底德相比，他走的是一条完全相反

的道路。古典的东西只是为他所用,以便宣扬他自己最独特的东西。修昔底德的自我几乎完全消隐于事实之后,而马基雅维里的自我则仿佛手执教鞭展示于其黑板之前。

但是,在这里不应该突出一个现代的马基雅维里,而应该用这种现代性中的某些东西来彰显修昔底德权力思想中那种独特的希腊性——与现代性相反。

如果我们把这位希腊人作为起点,那么,在那位意大利人那里,那些美德标准随其改变的条件所具有的多样性就已经让人有现代之感了。精神统治与世俗统治、共和制与君主制之间的对立、掌权者与这种或那种臣民之间的对立、新旧出身之间的对立、民事或军事习俗之间的对立、保守或激进精神之间的对立,简言之,各种形形色色的对立,都遵循着各自的规则,彼此之间决不容混淆,而这在古代并不存在。因为,古人还不知晓那种使这一切成为可能的经验主义观念。亚里士多德(Aristotel)式的政治是多么与此不悖地一直作为城邦制的标准的啊!此后,权力与人格之间的相互影响就是非希腊式的了。在马基雅维里看来,散发出最夺目光彩的,始终是那些权力似乎已化身为人的地方,是那些权力之初始现象在单个事例中得以窥见的地方,诸如在恺撒·博尔吉亚(Cesare Borgia)那著名的性格特征中,或在卡斯图西厄·卡斯塔卡尼(Castruccio Castracani)的一生中——他的一生在那种遵循古代模式的传记体裁中是权力增长的一个范例。现代还是胜超精神的自我享乐,是好奇心的灵敏警觉,它既会把自己的耳朵藏在反应迟钝的民众的喧嚷声之下,又会把这对耳朵贴在内阁密室之后;现代是对闲聊的兴趣,是心理的算计,是买卖上的习惯,是洞察人性时的轻蔑(der dédain),它游戏于坦白之物、贬低性悖论和贬值的箴言——这些贬值的箴言是那种为卓越之物所怀激情的反面,比如:“比之于自己的财产损失,人们更容易忘却自己父亲的过世”便是这些箴言中的一例……特别是,现代不仅是美德(virtù)与人格中的非理性因素之间的联系,而且还是美德与其对立面——福耳图娜(der fortuna,罗马宗教中的命运女神——[译注])——之间的联系:

> 我认为，放开手脚去干强于考虑周详地行事，因为命运是这样的一位女子，谁若想要征服她，就必须对她又打又刺。经验也表明，比之于那些冷静行事的人，她更容易被这样的人战胜。作为女性，她对于青年男子总是那么仁慈亲切，因为他们较少顾虑，更敢于付诸行动，而且还更为大胆地对她发号施令。（《君主论》第 25 章）[①]

如果说"堤喀"（Tyche，希腊宗教中的命运女神——［译注］，类似于福耳图娜）对于修昔底德来说也具有不容低估的意义的话，那么，它与人格的关联可远没有如此密切。

然而，表现得最为现代的，莫过于权力的种种条件似乎是怎样地在呼唤着掌握它的天才的出现。如同命运与美德的对立一样，在其他对立之中，也出现了必然（necessità）与偶然（occasione）。意大利的政治多有机运啊！

> 正如为使摩西（Moses）的美德能为人所见，以色列民族曾在埃及（Ägypten）被奴役；为使开罗（Kyro）的宏伟能为人所识，波斯人曾身处米底人（Meder）的枷锁之下；为使忒修斯（Theseus）身上的杰出品质能够昭然于世，雅典人曾生活在四分五裂之中一样，那么现在，为使意大利（Italien）精神中的美德能够为人所识，意大利就有必要陷入它目前所处的这样一种状态之中：所忍受的奴役比埃布利尔人（Ebreer）更深，所遭受的压迫比波斯人更重，所承受的分裂比雅典人更巨，没有秩序，没有首脑，遭人鞭笞，遭人瓜分，遭人劫掠…… ①

① 诚然，这里的描写出自某个一次性的场景，表述的是某种产生于片刻之间的期望。但在这一场景之中，得到增强的只是一种直觉，即某种东西可能一直对马基雅维里从根本上产生了深刻的震撼。关于历史场景，参见前面已引用的文献。中译编者注参考潘译《君主论》（商务印书馆，2005），页 122："而且正如我所说过的，如果为了表现摩西的能力，必须使以色列在埃及成为奴隶，为了认识居鲁士精神的伟大，必须使波斯人受米底人压迫，为了表现提修斯的优秀，必须使雅典人分散流离；那么在当代，为了认识一位意大利豪杰的能力，就

对于马基雅维里而言,为使自己在历史上获得堂堂正正的一席之地,权力需要政治独创性,不论是某个人的政治独创性,还是某个城邦行政区的政治独创性。他看不见,也不想看见那处于其社会结构中的权力,那些只是静止着、隐伏着或正扩张着的权力和各个集体、阶层、阶级、等级难免拥有的匿名权力。对他来说,那种具有诸如破坏、对策、命运、美德、偶然和必然等现身方式的权力,是那种具有政治独创性的无双精英手中的一种材料,是一种人类无限发展的可能性,没有任何一种更高的东西能超越于它,不论是上帝还是教会——他的异教思想也正体现于此——,不论是柏拉图关于善的理念还是这一理念较稍弱的反光——人性。他绝无这样的想法,即在权力的发展中看见某种令人沮丧的东西,或者看见人类特质中那种变得低下的东西。对他来说,权力丝毫没有恶魔般的阴暗性,也丝毫没有令人恐惧的诱惑性——哪怕只是悲剧阴影中的些许痕迹——恰恰相反,如果使用得当,权力会成为人类之伟大的解放者,这是其他任何东西都无法办到的。马基雅维里就是这样一个权力的乐观主义者。或许,命运与美德之间的斗争最终会以有利于命运的结局而收场,或许,这会显得令人遗憾,然而,这就是失败者的霉运:没有这种可能性,就没有斗争。

道德的普遍有效性既没有受到侵犯,也没有像它在古希腊的诡辩术中或在尼采那儿那样,着眼于它自身,被追溯回权力中去;它只是在应用于特定规则时,在特定事件中,被搞失效了。是的,人们可以说,如果没有道德的有效性,那些事件就会失去它们的特殊性,并由此失去它们的本质。只有在道德的常规有效性的前提下,政治才能保有其绝对的一贯性。马基雅维里身上体现最甚的毫无顾忌所具有的道德性,仍然总是不逊于魔鬼身上的基督性。通过政治划定边界,并在这一边界的彼岸对道德进行破坏,这种做法受到了唾弃。美德一旦从道

(接上页)必须使意大利沉伦到它现在所处的绝境,必须比希伯来人受奴役更甚,必须比波斯人更受压迫,必须比雅典人更加分散流离,既没有首领,也没有秩序,受到打击,遭到劫掠,被分裂……"

德中被解放出来，它就得更严格地遵守它自身的规则——成功的规则。

修昔底德比希罗多德(Herodot)晚了还不到一代。权力政治的历史编纂学(Geschichtsschreibung)突然自修昔底德开始，并通过他达到了尽善尽美的高度，从技术角度来看，直到19世纪，这一成就一直无人能出其右。由于这一历史编纂学遵循着权力政治的因果关联，处于"原因"的结构之中("开始"之后)，同时精确地——亦即，按照严格的规律——受到其材料的约束，因此，撇开更细微的差别不谈，人们把它称为古代唯一得享"科学"之名的学科。事实上，在这里，无情的事实首次发出了自己的声音，并在话语音调中清晰可闻；在这里，事实与由之得出的推断之间首次被区分开来；历史首次被建造在一个精确地按照时间顺序搭起的支架上，再也不是只挑选出给人以深刻印象的东西，而是把它置于事件的大潮之中，在其每个曲折之中来展现它。那些极其严格地按照冬夏顺序完成的清单，并非受制于早前的编年形式，而是服务于精确性。没有一个事件不是最先——即在时间上——被确定了的。正因如此，因果链时常被打断，状态描写成为文中插入的按语，各个场景丰富多彩地变换着，彼此间互相交替。那永远也无法完成的第八卷在其状态中尤其体现出，作者在使所有收集的材料进入因果秩序中之前曾花费了怎样的心血。

在大多数情况下，我们只能猜测，究竟是什么东西被完全删除掉了，因为那股常常充盈着其当代事件的虚假大潮终会消失，而只有独立思考者所写就的作品才能证明其作者的真知灼见。而那对最初阶段所做的顺便说明，或者说，第一卷的"考古资料"，表明了他是如何对待过去的。同时，它也使我们清楚地知晓，历史编纂学如何通过其自身的一贯性而最终还历史以本来面目，而并非任意地，并非从政治倾向出发，来完成这一切。

其中的一个例子就是关于远古海盗行径的研究(I.5)。这项研究的资料来源是：1. 荷马(Homer)；2. 民俗学中的观察。在文学创作中，某些不引人注目的东西被断定为打上了历史印记的东西，而所有其他的东西则被解释为想象之物。

因为对于远古时代的古希腊人来说,就像对于岛屿上和海岸边的野蛮人来说一样,情况也是这样的:随着航海业的日益发达,时间越长,他们转而从事海上掠夺的人就越多,其领导者是那些拥有财富最多的人,他们的目的是大发横财,而那些弱者则是为了生计而参与其中。于是,他们突袭那些还未修筑城墙、人们仍然以村落的方式定居其间的城市,将它们洗劫一空。他们以此为职业,并不觉得这一行为本身有什么令人丢脸的地方,相反,它倒能在一定的程度上为他们增光添彩。①

这便是得出的结论。现在来看看它的来源:

这与那些更为古老的文学创作一样,证明了它与某些居住在陆地上的民族的情况相符。这些民族把海盗行径视为他们能在其中大出风头的殊荣,而在这些文学创作中,每个地方向初到本地的外乡人惯常提出的问题便是,他们是否是海盗。在此过程中,被问者并不对此感到陌生,而发问者也并无侮辱对方之意。即便是在陆地上,互相抢劫也同样司空见惯。直到今天,在希腊的许多地方,诸如奥佐利亚的洛克里斯(Ozolischen Lokre)、埃托利亚(Ätoler)和阿卡尔纳尼亚(Akarnanen),人们仍然固守着那种古老的生活方式。这些地方人们佩带武器的习俗也源自远古的海盗业……②

① 参徐松岩、黄贤全译文(广西师范大学出版社,2004 年):"[5]……在早期时代,不论是居住在沿海或是岛屿上的人们,不论他们是希腊人还是非希腊人,由于海上交往更加普遍,他们都是在最强有力的人物的领导下热衷于从事海上劫掠。他们做海盗的动机是为了满足自己贪婪的欲望,同时也是为了扶助那些弱者。他们袭击没有城墙保护的城镇,或者是若干村社的联合,并且加以劫掠;实际上,他们是以此来谋得大部分的生活资料的。那时候,这种行为完全不被认为是可耻的,反而是值得夸耀的。"——中译编者注

② 参徐、黄译文(同上):"[5]……这方面的一个例证,就是现在大陆上某些居民仍以曾是成功的劫掠者而自豪;我们发现,古代诗人诗中的航海者常常被询问:'你是海盗吗?'

根据传统精神来看，同荷马、品达（Pindar）以及那些悲剧诗人的世界相比，修昔底德的“考古学”自始至终都意味着，对所有那些迄今为止独一无二的、被人们所坚信不渝的价值重新进行评定。渺小与伟大互换了各自的位置。只有权力那从最细小的开端直至现今状况的发展态势，从所有昔日的辉煌之中遗留至今。

> 因为，虽然对我来说，跨越久远的年代去对那些过往的日子和那些更为古老的时期进行精确的探究，曾经是根本不可能的事情，但根据那些从一种涵盖一切的视角出发向我证明了其可信性的种种证据，我也无法相信那些过往的日子和那些更为古老的时期的伟大，不论是在它们所处的战争之中，还是在其他的什么事件之中。（I. 1）①

荷马史诗被历史学家用之于自己的推理，就像各种表格或卡片被用之于战略家一样。有一些历史编纂通过直透被追忆之物的迷雾去探寻本初与“精确”之物，从而祛除了其魔力光环，因此之故，那些宏伟壮观、以回忆为旨归、植根于宗教信仰的历史编纂最终就烟消云散了。而不论何时，遗留下的起决定作用的便是以这种或那种方式出现的一种定量的权力。质的东西最终被溯源到一种可量化的东西中去，这与当时各种宇宙起源学体系中的情况毫无二致。

然而，“按照真实情况”来看，这并不是我们19世纪意义上的科学，也不是认知意愿（Erkennen-Wollen）。在所谓的“方法篇”（I. 22）中是这样说的：

（接上页）被询问者从不打算否认其所为，即便如此，询问者也不会因此而谴责他们。同样的劫掠也在陆地上流行。[6]时至今日，希腊的许多地方甚至还沿袭着古时的风尚。例如，奥佐里亚的罗克里斯人、埃陀利亚人、阿卡纳尼亚人，以及大陆上这些地区附近的人民，这些大陆居民依然保持着随身携带武器的习惯，就是古代海上劫掠风俗的遗留。”——中译编者注

① 参徐、黄译文（同上）：“[1]……虽然我们对于远古时代的事件，甚至对于那些战争前夕的事件，由于时间的间隔而不能完全确知了，但是尽我所能探讨过去所得到的所有证据，使我相信，过去的时代，不论是在战争方面，还是在其他方面，都不是伟大的时代。”——中译编者注

在所有是为这场战争的情节的事件之中(作为那些演说的对立面),我并非满足于根据自己的个人判断来对那些最初最好的消息加以关注,而更多地只是将那些我自己亲眼所见的或是能够最大限度地从别人那儿得到关于其真相的东西描绘了出来。然而,要找寻到它们可真是颇费周章,因为那些事件的目击者们所做出的陈述,因其所持的立场、所保有的记忆各不相同,而实在是千差万别。叙述材料的缺乏可能会导致吸引力的降低:谁若关注不论是过去还是将来的真实性("明晰性"),——这会变得与人性只此一种一致或相似——他就会做出它是有用的判断,而这就够了。它并非是作为眼下的欣赏物,而是为了长存的利益,而被写下的。[1]

因此,它所关注的一种真实之物(ein Tatsächiliches)不是一次性的,不是个别的:它应该从过去之物(der Vergangenheit)中廓清而出并能为将来之物(Zukünftige)所用。也曾有人自问,这种将来之物是不是读者或作者主观臆断出来的,不过,修昔底德自己倒几乎从没考虑过这个问题。[2] "过去之物与将来之物"是一种"正反相对的措辞",用来表述某种不折不扣地正在发生的事物,这种事物因其基于人性(der menschlichen Natur)而被当作根本的、在个体事物的一切变化之中历

---

① 参徐、黄译文(同上):"[22]……在叙事方面,我绝不是一拿到什么材料就写下来,我甚至不敢相信自己的观察就一定可靠。我所记载的,一部分材料的确凿性,我总是尽可能用最严格、最仔细的方法检验过的。然而,即使费尽了心力,真实情况也还是不容易获得:不同的目击者,对于同一个事件会有许多不同的说法,因为他们或者偏袒这一边,或者偏袒那一边,而记忆也不一定完全可靠。我这部没有奇闻轶事的史著,读起来恐难引人入胜。但是,如果研究者想得到关于过去的正确知识,借以预见未来(因为在人类历史的进程中,未来虽然不一定是过去的重演,但同过去总是很相似的),从而认为我的著作是有用的,那么,我就心满意足了。我所撰写的著作不是为了迎合人们一时的兴趣,而是要作为千秋万世的瑰宝。"——中译编者注

② Groβkinsky 的《修昔底德的计划》,前揭,页 68 以下。此外,Patzer 的《修昔底德历史编纂学的问题与修昔底德问题》,前揭,页 74 及 90;最后,Egermann 的《昔底德的历史研究》,前揭,页 289 以下。

久不变的深层存在。这种事物对立于那些娱乐性、叙述性和优美的逸闻性的东西,对立于瞬间的竞赛——那些是希罗多德所崇尚的,而眼前的这部作品却服务于真实性。这条道路只能通过对特殊事件的批判性探究而导向适用的和普遍的东西。但是,在对每一单个事件的批判之中,出于普遍之物与特殊之物的矛盾,我们却会同时——我指的是当我们论及历史(亦即,论及作为因果关联的而非现代及社会结构意义上的历史)时——不经意地赢得一种精神的纬度。这部作品在它所引起的后果中超越了它所表述的目的。从某种意义上来讲,修昔底德是一位比他自己所承认的要多得多的历史学家。

然而,正如这一权力政治(Machtpolitik)的视角在实用性这一概念之下已经变得公开一样,事实上,这一视角在这八卷书中自始至终得到了极其严格的坚持。当然,也还是有表面上的例外。这里,举几个这方面的例子来说明在这一视角下所描写的都是些什么,修昔底德又是怎样限定他那著名的"客观性"。

在一开始,作者就强调了这场战争的"伟大",并通过那种对过去的极端分析确认了这一点:因为,在这场战争之中,某种东西具有了典范性的透明度并达到了最终的成熟——这种成熟自古希腊历史开始以来就已经处于逐渐发展之中。历史学家与其素材之间唯一的关系,一方面源自这种历史发展所达到的成熟,另一方面则源自敏锐深刻的政治理解力所达到的成熟。而后者,即便是不诉诸于言辞加以谈论,也能在风格和行为上觉察得到,在对希罗多德的批评中也能觉察到它。整部作品承载并贯穿着一种意识,即从启蒙精神中汲取养料并获得对事件之本质达到一种从未达到过的深刻见解。

这种意识十分强烈,与此相一致的是,另一方面修昔底德严禁自己以己之名做出任何批评。他不进行论证,也不进行反思,在那个"说服"(Peitho)高于一切的时代和国家体制中,他堵上了"说服"的嘴。这种工具在他周围历时短暂的大众传播中得到了纯熟的运用,但对他毫无作用。修昔底德周遭的作家们的"自我"惯于以"我说""我断言""我的看法是"等面目出现,仿佛这关系到一次表决中的胜利,这时,修昔底德和他的"自我"却带着一种抗议般的沉默退居幕后。马基雅维

里没有逐一列举路德维希十二人侵意大利时所犯下的种种过错,这是怎样的不屑一顾啊!在西西里远征中,诸如此类的错误同样具有极为巨大的教育意义,而在这样的地方,修昔底德又是怎样地避免提及任何一个错误呢!诚然,即便是在修昔底德的作品中,也保留了足够的这类演说辞,但这些演说辞仅限于彼此对照,它们互相反对,从对方那里抓取自身存在的理由——例如,伯里克勒斯(Perikles)的必胜信念即与科林斯人丝毫示弱的必胜信念相对存在——致力于使每一潜在的权力活动态势明朗化,但作者并不转而相信它们,也不为它们辩解。偶尔会有某种指示,但这也非常少见,这是他自己允许的最极端的情况。[①] 尽管整部作品自始至终只援引了唯一的一个证据,即,这场伯里克勒斯所希望的战争——说它是他所希望的,是因为根据更深层次的必然性来看,它是不可避免的——之所以失败,不是因为某种必然性,不论这种必然性是内在的还是外在的;而仅仅是因为几个为数甚少但后果却更为严重的错误,再加上伯里克勒斯后期政治在道义上的失误。就这场战争的典型性而言,这也特别关系到那些可从他身上找出的错误的典型性。但这一目的是怎样达成的啊!又借助了怎样的"客观性"和环境的双重性啊!

另一个常被意识到的规律就是那些行动着和言说着的人的匿名性。一旦出现某种特殊情况——因为其自身的特殊原因,它就不是单个的人,而是诸如"希腊人""科林斯人""拉克德蒙尼尔人"这些行动着、言说着、执行着计划的特定群体。只有在那些个人性的东西不可阻挡地闯人事物发展进程并在因果关系的展开过程中再也无法回避的地方,个别性的东西才会得以描述,但也只限于深入到实际事件之中而已。这样,作为例外,就出现了这些雅典人——他们决定着本邦的命运——的清晰画像:伯里克勒斯及其对立面克里昂(Kleon)的画像,阿尔喀比亚德(Alkibiades)及其对立面尼基亚斯(Nikias)的画像。与斯巴达一方相对立的是备受称赞的布拉思达斯(Brasidas)——作者

① 只有在考古学中,才会偶尔出现这一自我,因为,事实上,在此所进行的是批判与重建,主观性是无法回避的。

本人就是一位战略家，在这里，除克里昂之外，他也是一位反对者，在其反对布拉斯达斯的角色中，他似乎也在摧毁着自己的对手，如此看来，这种称赞就更是前所未闻了——作者如此称赞布拉斯达斯，似乎是为了在面对错误之时，以如下方式指出凭借才干获胜的可能性：正如雅典用自己的同情同时带来了自己的机会一样，斯巴达通过这样一种男子汉的骑士般的、给人以好感的行为，出人意料地从自己所受的威胁中奋起反抗。布拉斯达斯的生命历程终止于——这似乎是要为他再立一座丰碑——他的英雄化（V. 2）。但这与他个人的关系远不及这与某种政治发展的转折之间的关系来得那么密切：这位斯巴达人的英雄化是共同体所属团体中观点骤变的征兆。吕善得斯（Lysanders）的画像显然与布拉思达斯的画像形成了鲜明的对比，于是就没有得到详细的描述（参见 IV. 81）。

这几个例外并不能打破这样一个规律，即个人性的东西本身在历史上并无一席之地。"希腊人""科林斯人""拉克德蒙尼尔人"……这些特定群体，以更鲜明的风格变成了——他们也的确是——权力的外在表现形式和本初的典型性格。如果说，随着年岁的增长，藤蔓越来越多地将普遍之物置于特殊之物之上，静观着政治权力自主地越过其参与者而遵循着自身内在的发展趋势，那么，作为生活在城邦制中的希腊人（Polis-Grieche），修昔底德从一开始就获得了一种类似的认识。

这种情况以一种更特殊的方式适用于那些演说辞。众所周知（I. 22），修昔底德并不是按照那些演说辞发表时的原样来引用的，而是以重现其发表时所遵循的"整体精神"为宗旨，建构了它们。无疑，他还加进了逻各斯所固有的那种希腊性倾向：力争普遍有效性，剔除偶然出现的暂时之物。根本的、理想的境况有时竟会与文字材料所证明的境况发生如此之大的偏差，以至于阿提卡使团关于战争与和平的伯罗奔尼撒辩论中被引为在场，而这仅仅是因为修昔底德在这个地方恰好需要一种与各式各样的呼声形成强烈对照的雅典人演说（I. 73）。然而，他却采取了这样一种远离经验－事实的方式而达成了这样的效果：对我们来说，伯罗奔尼撒战争的爆发与产生至今仍是一个学之不尽的战争爆发的范例。在当时的外交关系发展中，真正的肇事者是如

何看似隐忍克制,而表面的肇事者又如何才是真正苦心孤诣地争取和平的一方;双方又处于怎样的一种力量对峙之中;由于那些对战争感兴趣的斯巴达人更活跃,主和派便在这场较量中落败了;斯巴达的监察官(Ephor)如何战胜了挑衅的科林斯人;同一方如何玩弄花招,利用公民大会以获得压倒性多数;而双方又是如何不断地向对方提出条件——现代的互换照会在当时代之以互换使团,现代依据国际法向对方做出谴责,而在当时则是以宗教方式进行谴责——情势的发展又是如何地出现反复;而被滥用以进行公开授权的宗教权力,又如何变成了笑料;凡此种种,直到今天,仍具有 2500 多年前所具有的典型性。

然而,为了达到这一效果,修昔底德一定不是将所有东西弃之不顾!但他弃之不用的回忆太多啦!他加以证明的东西也太多啦!想想看,即便是那些名人轶事,也是取决于其行动者的大名呀!从希罗多德的作品中,人们能得到些什么呢!我们会在其中删掉那些名人轶事!为了对某些事情只字不提,又有多少情绪和思想、多少气氛是不能共生共存于这些轶事之中啊!在修昔底德的作品中,这样的情况几乎一个都没有。多少大众奔行于其间哪!当时的喜剧又是怎样与他们丝毫无涉哟!而这喜剧又是怎样地充斥于简短概述、胡言乱语和名言警句之中啊!甚至在他的演说辞中,修昔底德也从不采用这种耸人听闻的材料。在他的作品中,一切均以修昔底德自己特有的方式言说着,以那种具有高超艺术性的凝重而竭力地力求准确的风格表达着自身,在这种风格中,语言的动力似乎以一种独一无二的方式渗透着权力的动力。

然而,权力的本质是什么?权力的形式与现象又是什么?有些词汇和概念,修昔底德虽然使用过但却没有从内在关联的角度对其加以解释,从这些词汇和概念中推导出某种系统性的东西,实属斗胆之举,因此,我们还是停留于那几个立即就能得出的观察结果吧。[1]

其中,权力政治进程的种种结果,更多地应归因于迫不得已的境

---

① 我也并不试图构建某种修昔底德式的史学。如果我们想要一个这种史学的例子,就可以去查阅 Moritz Ritter 的《史学的发展》(*Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft*, München und Berlin 1919, Kap. I)。在那里,我们可以找到与现代先进的标准相参照的修昔底德式的方法。

况,而非人类所设定的目标。那种看似主动的行为实为被动的回应。如果说,根据普遍观点来看,行动者身上的驱动因素是愿望,而客观上支配着他的则是利益,那么,前者恰是修昔底德所否认的,而后者则仅被他视为次要。扩张势所必然,它源自恐惧。

在那篇雅典人的演说中,有这样的话(I. 75):"但我们最初却是为情势所迫才去将我们的统治扩张得如此之远,首先是出自恐惧,其次是为了荣誉,再后是为了利益的缘故。"这三大因素便是导致如此后果的追求权力的行为的原动力。最初是"恐惧"(Furcht 安全),最终是"利益"(der Nutzen)。其最初动机并不能等同于后来那令人眼馋的东西。正如它在这里更多地涉及一种典型的发展,它也指向利用(die Nutzanwendung):

> 如果你们斯巴达人接替了我们的领导地位,你们便会发觉自己被置于了同样迫不得已的境地之中:要么使用武力去统治,要么让你们自己面临危险。

然而,这是绝对的法则吗?如若情况并非如此,又是在何种限度之内呢?也有其他一些因果关联,在它们之中,修昔底德并未想到把历史的发展解释成某种必然之物。正如一再被指出的那样,在"必然"(Ananke)之外,还有"命运"(Fortuna)的广阔领域——除此之外,还有正确的与过错的广阔领域。在西西里远征之前进行的表决中,在公元前415年尼基亚斯与阿尔喀比亚德之间的演讲竞赛中(VI. 9以下),显示出的某种东西类似于反面情况的范例:专制(die Willkür)而非强制(der Zwangs)、个人的恨意与虚荣而非"恐惧",赢得了高于确保安全与直面危险的优势地位。雅典人在整个战争爆发前所引用的那种范例是健康政治的一个例子。在此发生着的一幕是由堕落的一代人所上演的,那一幕是由伯里克勒斯那一代人所上演的,而这一幕是由阿尔喀比亚德这一代人所上演的。虽然未置一词,但在对这两场战争的开端所进行的比较中,立时可见父辈的遗产是怎样被那些再也不知节制的年轻人滥用的。由此可见,即便是个人性的东西,即便是诸如

阿尔喀比亚德所取得的那种竞赛胜利,何以竟也属于一种政治特征。阿尔喀比亚德也因此亲自有意暗示了自己的青年时代……马基雅维里曾认为,命运女神作为女子乐于为青年男子所征服(见前,页187)。对此,修昔底德似乎持另一观点。

现在再来看第三个例子:公元前416年著名的米洛斯对话(der Melierdialog)(V.84及以下)。人们一旦犯了错,我们就可以提出反对意见,但还不能得出如下结论:权力本身并不遵循它自身特有的内在原则,一旦依照其特有的游戏规来看待,人们就会在理想事件中认识到一种独特的合法则性,并由此也认识到其必然性。这似乎是这场对话中事实上所涉及的东西。

公元前416年,当阿尔喀比亚德正在走上坡路之时,雅典人毫无任何正当理由便包围并占领了米洛斯(Melos)的埃格斯小岛(Ägäis - Insel)。这一事件本身并无任何显而易见的直接后果。然而,修昔底德却虚构出了这一发生在此之前的辩论,他仿佛将一束冷光投进了他那个时代的画卷之中,在这束冷光中,不论是向前看还是向后看,这些事件的轮廓都变得远为清晰:这是一场在雅典使团与米洛斯政府之间以简短的语句所进行的对话,双方针锋相对,并不断变换立场。这一事例说明了,根据政治的游戏规则,较弱的一方是在何种形式之下、以何种牺牲品及徒劳无功的抗议者的面目,败给了较强的一方。即便是在才智对抗和关于拥护与反对的理由所进行的争论当中,胜利者也是更强的一方,亦即那些雅典人。这场胜利同时也是理智对非理性价值的胜利,是可估算的"有用之物"(Nützlichen)对要期盼的"正义"(Gerechte)的胜利。这也是我们在谈到修昔底德式的"马基雅维里主义"时首先会想到的对话。在此,修昔底德同时比以往任何时候都更清楚地证明,作为智术师派的学生,他自己颇为熟悉智术师们关于强者的权利的理论——就像柏拉图《高尔吉亚》(*Gorgia*)篇中卡里克勒(Kallikles)的那些理论或者《王制》(*Politeia*)卷一中忒拉叙马霍斯(Thrasymachos)的那些理论。尽管修昔底德既没有在理论上推出有关道德的东西,也没有论证一种自然权利学说(ein Naturrecht),但是,那赤裸裸的权力政治之原动力的本质,便由于这一原因在远远超出那些

人所能想象的程度上被揭示出来了。在那被压抑的激情之中，在恐惧之中，这一对话更令人想起同时代的欧里庇得斯(Euripides)戏剧中的几个场景。

来看几句话：

雅典人：

正如现在连我们自己也不用那些诸如我们通过瓦解米底人的统治为自己争得了自己管理自己的权利或是我们现在是在为反对践踏法律的行为而进行自卫的美丽的习语，也不用那些没有说服力的话，来浪费我们的时间一样，我们也不希望从你们这儿听到这样的论据：你们因为自己的斯巴达血统而有义务保持中立，或者你们未对我们做下任何不公正的事情。或者更确切地说，成为事实的，是那按照我们的真实想法对你们自己就像对我们一样都具有可能性的事情，因为，对于我们这些知情者而言，这可并不是什么秘密，人们在判决中所使用的“正义”这一概念，只是被用在对双方来说都同样迫不得已的境况之中的，只不过它是被占据上风的一方所要求，而被弱者所拱手让出的罢了。(V.89)①

米洛斯人：

然而，我们想说，不废除利益的普遍约束力，而让它站在每一当事方的利益的角度上——即便是不使用精确的准则——作为普遍生效的东西为它的利益说话，才会是有益的

① 参徐、黄译文(同前)：“就我们自己而言，我们不愿用那些似是而非的理由来影响你们，说因为我们推翻了波斯人的统治，我们有权维护我们帝国的利益，或者说现在进攻你们，是因为你们使我们受到损害，发表这样的长篇大论是没有人相信的。同样，我们希望你们不要想说这些来影响我们，比如说，你们尽管是拉栖代梦人的移民，但没有参加拉栖代梦人的同盟，或者说你们并没有对我们造成损害。我们希望你们要实现的目标是切实可行的，要考虑到我们双方的真实的想法；因为我们双方都知道，当今世界通行的规则是，公正的基础是双方实力均衡；同时我们也知道，强者可以做他们能够做的一切，而弱者只能忍受他们必须忍受的一切。”——中译编者注

(姑且这样说吧,因为你们已为我们指明了应该用"实用"去代替"正义")。只要你们能在某次挫折之中,通过你们所受惩罚的重大意义而成为别人惩戒性的榜样,那么,这对你们来说,也就是同样有益的了。(V.90)[①]

雅典人:

如果我们的统治会在有一天结束的话,那么,它不会让我们担忧。正如当其他统治者的臣仆袭击他们时一样,并非是这一对其他统治者——比如斯巴达——的统治,对于战败者来说是一种如此之大的危险。此外,这不会导致任何问题,而只会带来好处与保护:对雅典来说是利益,而对米洛斯而言则是生存。(V.91)[②]

难道修昔底德藉此以自己的名义下了最后的断语吗?让我们暂且将这个问题留待以后再解决吧。在这场辩论中,通过秘密谈判,权力的本质在知情人当中已暴露无遗,这便足矣。在这些演说之后,随之而来的便是那些笃信神力与人力、希望逃脱权力逻辑的人们在英勇抵抗之后的毁灭。斯巴达抛弃了小小的米洛斯,连眉毛都没眨一下。能充当兵力的人被杀死,妇女和儿童被贩卖为奴,500 名阿提卡殖民者在该国定居。

然而,正义与合乎道德的世界秩序并不是唯一被人相信的权力,它被实在的权力——即政治家所指的那种权力——所战胜。如果说,

---

① 参徐、黄译文(同前):"[90]在我们看来,无论如何,这只是权宜之计——因为你们强迫我们置正义的原则于不顾,而只是从利害关系着眼,我们被迫这样说——你们不应该破坏对大家都有益的原则,即处于险境中的人们行使正当的权利仍然是公正的,如果通行这个原则,尽管不是很有效,但处于险境中的人们仍可以通过辩护来维护自身利益。"——中译编者注

② 参徐、黄译文(同前):"[91]至于我们帝国的末日,如果这一天真的来临的话,我们也是毫不畏惧的,我们并不惧怕像拉栖代梦这样的敌人。即使拉栖代梦是我们真正的对手,那么被它征服也并不可怕,可怕的是遭到自己臣民的进攻并失去统治权。但是,这个危险我们自然会设法对付的。现在我们要向你们申明,我们来到这里是为我们的帝国谋利益的,我们想说的是,这同时也是为了保全你们的城邦……"——中译编者注

人们曾希望将人类文化的方方面面作为某种处于前台引人注目的东西(在它背后,那种可能以任何方式出现的争夺权力份额的斗争,作为起着决定性作用的因素,不断地进行着)来加以探究,那么,他们就能从修昔底德那儿引用到不少话来支持这一观点。用狄奥多图斯(Diodotos)演说辞中的话来说,对权力与自由的追求乃是推动人们的动力(III. 45);而米洛斯论辩则解释说,追求权力是天性或者自然(Machtstreben ist Natur)。正如每个人都倾尽全力追求权力一样,各个国家也是如此,任何种族或任何文化都概莫能外。那些种族,几乎只有在那些政治团体粉碎并剥夺了其天然组合的地方,才会进入史学家的视野(赫墨克拉特斯演说 IV. 61;同盟国目录 VII. 57)。但这并不意味着,所有以及每一个没有表现为权力的东西都将变成表象和名词——不可能成为其他东西的权力根本就不存在。然而,这并不妨碍权力可能以任何方式——不论它是物质的还是精神的,不论它是隐伏的还是活跃的——出现在政治家的考量中,作为一种普遍的名称;这种名称使我们可以回头去比较那些伟大的人和事,使起因与结果彼此协调一致的。我们关于"潜能"的概念早在修昔底德那里,尽管不是在表述上,但在事实上就也已经并不陌生了。例如,修昔底德在对雅典的权力源头进行估量时,就让他的伯里克勒斯最终做出了如下斟酌:"他曾认为,如果说这些权力源头应同一切割裂开来的话,那么,它们自己就能利用雅典娜(Pallas)那被他估价为 40 个纯金泰伦特(Talent)且能被取下的金饰物了。"宗教祭礼的最神圣因素、雅典霸权的象征、菲狄亚斯(Phidias)的作品,都被视为数字——多么精心的计算啊! 然而,对手们也在做同样的计算,他们也把民族圣物的黄金宝藏用于计算(I. 121,见科林斯人的演说)……此外,非常典型的是,这也被作为演说与考量而得到了通告,但不是直接的,像所有情况一样。

然而,这一整体真的纳入权力政治的考量中去了吗? 比如说,难道就不存在部落国家(Stammesstaaten)的特性吗? 不存在正在形成的生活方式和历史"理念"的特性吗? 然而,即便是它们,最终也会再次与权力发生关系,这给人留下了难以磨灭的印象。在科林斯人的演说(I. 70)中,斯巴达人和雅典人被刻画得多么栩栩如生啊! 在对他们进

行的“比较”之中,有两个尖锐的对立面,这个对立面以什么为基础呢?

> 一针见血地来看,那些人是新之又新的。在认识中是怎样的,在成为现实的过程中就是怎样的。你们只是精于保有自己所拥有的东西,只是精于不去思考除此之外的任何东西,只是精于在实施的过程中甚至连必要的条件也不加以满足。那些人大胆地越过他们的权力,勇敢地超越他们的决定,在危险之中满怀信心。与此相反,你们的行事方式却是:行动时,退缩在你们的权力之后;做决定时,甚至连保险的东西也不相信;对自己能被救出险境更是不相信。与你们这些优柔寡断的人相反,他们坐言起行;与你们这些比其他任何人都更不愿挪窝的人相反,他们爱好旅行……总而言之,如果人们能够发现,他们天生就不得安宁,也天生就让别人不得安宁的话,那么,他们就不会有什么冤屈了。①

而这些部落之属(Stammesarten)是如何依然只能在权力的镜像之中显现出来的啊!头脑中是怎样仅仅思考着:什么在战争之中成为现实的!什么对务实的政治家具有实际的意义!希罗多德在这些问题上的眼光难道不够远吗?那种对“人们究竟都干了些什么”——那种“伟大的、令人钦佩的、时而被古希腊人时而被蛮族人借以证明他们自己的行为”——所投以的惊异目光?雅典反斯巴达的战争如果也直指精神领域深处,那么,这场战争难道只是某一权力制度对另一权力制度的战争吗?希腊人同蛮族人之间的矛盾又停留于何处呢?难道这

---

① 参徐、黄译文(同前):“[70]……雅典人热衷于革新,其特点是敏于构想,并立即付诸实施。而你们善于维持现状,总是缺乏革新意识,在被迫行动时也从未取得过足够大的成就。其次,雅典人的冒险精神超过了他们的国力,他们的胆量超出了他们的判断,危难之中他们仍能保持自信。而你们的习惯是想做的总是少于你们的实力所能做到的;你们总是不相信自己的判断,哪怕这个判断已经得到你们的认可;总是认为危险是不可解除的。而且,他们的果断和你们的迟疑形成对照;他们总是在海外,你们总是在家乡……一言以蔽之,雅典人的性格是生来就不享受和平安宁的生活,也不让别人享受和平安宁的生活。”——中译编者注

一令史学家无法割舍的事例,两个血缘关系密切的民族之间的这场内战所具有的魅力,让希罗多德对所有其他事例丧失了兴趣,以至于对以下现象视而不见:在世界政治的相互关联之中,斯巴达同雅典之间的鏖战只是东西方之间斗争的一段插曲而已?尽管希罗多德看待事物的眼光有些单纯,但是,难道他就没有用一种更为历史的眼光来看待这一切吗?此外,不仅希罗多德,还有阿里斯托芬(Aristophan)本人,难道不就是滑稽演员吗?"和平"(421)英雄英勇果敢、毫不退缩地向宙斯控告父亲,他将古希腊人出卖给了米底人……为什么连一个用以澄清所有背景、指出存在于东方的希腊与波斯抑或西方的迦太基与希腊之间的潜在矛盾的演说都没有呢?比如说,那个表明了以下事实的划时代性质的演说:当一位亚洲总督也已卷入到希腊人之间的鏖战并起了决定性作用的时候,雅典军队在西西里几乎是兵不血刃?难道在此达到极限的不是关于权力政治的历史编撰及其赖以产生的实践吗?难道这一历史编撰专注于"原因"而没有忽略那远为重要的并为那些使自己随时见得着种种征兆的人所了解的东西?

然而,著名的"葬礼演说"(Leichenrede)难道不是对这一论点的驳斥吗?伯里克勒斯悼念公元前431年阵亡将士的演说难道不是这样的吗?难道在整个战争的开端,这篇演说作为为雅典理念所付出的代价,作为傲视天下的希腊文化的纪念碑,同时也作为这一文化的一个例证,难道不是一座兀立而起、超越了其他所有一切的山峰吗?在这里,在自由地评说着最为自由的精神的同时,修昔底德难道不是终于也摆脱了他平素因"精确"之故而绝对服从的那些条条框框的桎梏而自由地言说了吗?那种"回忆"的意图,那种雄伟壮观,那种身为后世之师的责任感,所有这些为希罗多德所梦寐以求而为修昔底德所极力避免的一切,难道不正是与修昔底德本人的原则相悖,而最后成了他对之俯首听命的主人吗?这是一幅关于那种仅出现过一次并且一去不回的事物的画像,它与那些对未来政治家所具有的教益之间有何关系呢?在这里,"城邦思想家"难道不正如人们如今曾希望对这篇演说所做的解释那样,完全从文化政治家及"教养"(Paideia)的宣布者中

分离出来了吗?①

读者完全可以在胜过其他所有东西的程度上,更强烈地感知到这一曾经凸显而出的声音。然而,对雅典的这一赞颂真的毫无所指吗?当墓前悼词(Grabrede)的形式被打破,"国家与生命""政治制度与生活方式"这一主题在这些演说中并不常见的时候,那些阵亡者对于这位作家来说不过是一个托词吗?难道他不是仅仅为了借其面具来保持他自己死后在雅典长久的声誉而利用伯里克勒斯吗?把对雅典的赞颂与对死者的赞颂这两大主题连接在一起的,首先是对牺牲者的追思!"我在城里所赞颂的一切,被你们作为装饰品赋予了这些人或那些人的英雄气概[die aretai]"(II. 42,2)。过渡阶段就是这样。第一年的死者,为数甚少,但对于所有在这场历时漫长的战争中倒下的青年来说,具有代表性。那种造成如此众多的牺牲者——希腊的阵亡将士数倍于斯巴达的阵亡将士,被当作了献祭品——的国家与生活形式,就是声名狼藉的民主制,在修昔底德写作该书时,民主制大概也遭到过尤为强烈的谴责。如果说,有证据表明雅典最伟大的政治家对雅典的灭亡并无责任,那么,藉此也才获得了整个证据的一半,即便是伯里克勒斯治下的"政治制度"也是无辜的呀!雅典并非因此而走向灭亡,因为,从长远来看,斯巴达的政体证明了自己是更强大的政体。政治家与城邦携手而行,相互支持。②

---

① W. Jaeger 的《教养》(Paideia)页512以下。如果人们向 Jaeger 指出过:"阿提卡精神的复合性格""Dorertum 与 Joniertum 之间富于建设性的桥梁"以及"那种经过了理想考量的相互作用"是否曾引起了修昔底德的兴趣,那么,耶格尔会怎样认为呢?在我看来,那种"教养的理念"(Idee der Paideia),那种存在于他的"跨越时间的期限"之中的阿提卡精神,对他来说,更不会是政治覆灭中的某种"给人以安慰的意识"(tröstendes Bewuβtsein)。或许,修昔底德的伯里克勒斯所想的,还有他身后的荣誉(II. 64,3),然而,正是在这里,他所想的仅仅是权力、帝国的扩张和他的胜利。II. 43,3 也适用于政治。Berve 在页40对"城邦思想家"这一概念提出了异议。在 Jaeger 那里,战略性的东西退居次要的地位。战争看起来"首先是一场思想斗争,其次才是军事过程"(页490)。

② H. Gundert 对此持不同看法(Antike 16,页110):修昔底德应该不是在战争的结果当中而最终是在民主(它加剧了这一失败)当中,看见了雅典失败的最深层原因。或许,我们必须避免将后来的退化理论——如柏拉图的国家退化理论(卷八)——带入修昔底德的著述中去。如果说,从一开始,就应在伯里克勒斯治下的雅典的光彩之中,预示出它走向沉沦

墓前悼词的第二部分比较了雅典与斯巴达双方的牺牲者(II. 42. 2以下),与此相同,第一部分也贯穿着雅典斯巴达光荣的功绩之间的比较,贯穿着政制的代价。并非为了使人们意识到这一点,[1]才需要稍加关注斯巴达对外国人的驱逐行动。在每一个句子里,在每一个被比较的单个现象中,内在的形式总是一对"虽然——但是"。无论多么优雅,无论多么美妙,无论秉承怎样的精神,那种适于"统治"的能力,那种教育——为了在雅典所进行的统治而将人变成其牺牲品的——和自觉自愿地成为这种牺牲品的意识,都仍是非同小可的。那种在每个句子中都能感觉得到的紧张关系,并不是一种存在于由互相冲撞的众多因素所构成的教育理想的综合体中的一对矛盾与和谐之间的普遍紧张关系。在雅典,总会有某种东西,可能对那种适于"统治"的能力产生怀疑,可能必然在其他所有事物中产生危害,要么变成一种过剩的标志,要么还会因为各种动机特有的交互作用,而变成一种更多地促成确保政治成就的刺激。

来看几个著名的例子:

> 在他们的教育中,那些人试图通过从小就进行的艰苦训练培养出勇敢的精神。我们虽然已经是在毫无顾虑地打发日子,但也使自己面临了同样巨大的危险。(II. 39)[2]

> 然而,如果说当我们将我们的勇敢更多地归功于我们的"方式"而非我们的"法律"时,我们更多地是在这种毫不操心的状态中,而不是在贫困匮乏中对自己进行训练时,将我

(接上页)的开端,那么,这一切还必须怎样另加安排呢?在我看来,Gundert的看法不符合修昔底德的II. 65,13。

① 关于斯巴达与雅典之间的比较,参见E. Schwartz的《修昔底德的历史著作》(前揭)页147,但这些比较在这里却过多地转化成了个人经历。葬礼演说变成了一个纲领性文件,这样,在历史著作的整体当中,它成为一个孤立的个体。

② 参徐、黄译文(同上):"[39]……在我们的教育制度上,我们的对手从孩提时代就通过残酷的训练,以培养其勇敢气概;在雅典,我们的生活完全是自由自在的,但是我们也随时准备对付和他们一样的各种危险。"——中译编者注

们的生命拿来孤注一掷地进行冒险的话,那么,除此之外,我们也还享有这样的好处:不用事先便为将来才需面对的不幸而受苦。但一旦为情势所迫而必须不落后于那些一直接受训练的人的时候,我们仍会为缺乏勇气所苦。(II.39)①

我们爱美,却并未付出;我们爱智慧,却并不软弱。(II.40)②

那个句子本身——在这个句子中,雅典被称为整个希腊的高等学校——比较了体现于一切处境之中的阿提卡式的灵活性与斯巴达式的纪律和严酷训练……政治职业与赖以谋生的职业在雅典合二为一,这与贵族在这两种职业之间所进行的划分相对立:

在我们身上,就如同在这些人身上一样,都有着这种勤奋努力,不论是在私下,还是在公开场合。无论我们的职业是如何地千差万别,但在它们之中,政治的职业却并未受到轻视。(II.40)③

诸如此类的话。

如果说,我们在这篇葬礼演说中,总能听见某种飘荡在雅典上空的挽歌,那么,我们就不能否认,这里所勾勒出的雅典画像,只有在权

① 参徐、黄译文:"[39]……我们宁愿以轻松的心情而不是以艰苦的训练来应付危险;我们的勇气是从我们的风俗习惯中自然产生的,而不是法律强制使然。我们具有双重优点:一则我们没有花费时间来训练自己忍受那些尚未到来的痛苦;二则当我们真是遇着这些痛苦的时候,我们的表现和那些经常受到这种训练的人一样无畏。"——中译编者注

② 参徐、黄译文:"[40]我们热爱高贵典雅的东西,但是没有因此而至于柔弱。"——中译编者注

③ 参徐、黄译文:"[40]……我们的公职人员,在关注政治事务的同时,还关注自己的私人事务;我们的普通公民,虽长年累月地忙于劳作,但是仍可以对国家大事做出公平的裁断。因为我们雅典人和任何其他民族不一样,我们认为一个不关心公共事务的人不是一个没有野心的人,而是一个无用之人。"——中译编者注

力政治的背景之下，只有在将整部作品合为一体的那种背景之下，才闪耀出了它全部的光华。

然而，这就是所有的一切吗？难道当我们用修昔底德所关注的一切来对这位权力政治家表示钦佩时，我们就对他的伟大做了足够的赞颂吗？感觉告诉我们，在这一点上，还缺点儿什么。就让我们跟着这种感觉走吧！

然而，这意味着涉足一片我们尚需为其存在而说服自己的领地，一片我们虽已屡屡接触但却并未就此为自己进行辩解的领地——修昔底德缄口不言的一切所构成的领地。

在我看来，并不存在什么史学家，也根本不存在很多这样的作家，在他们那里，有某种东西不仅似乎是远离于被说出的东西而且又似乎是触手可及的未被说出的东西，那种东西如此清晰可感地渗透于作品之中，以至于我们觉得自己不得不从这些未被说出的东西中提取些什么，以便补充已经被说出的东西。在此过程中，解释的必要性决不会导致主观性的东西。有些作品另属它类，它们的可解释性超越被说出的东西之上，而应归因于它们的象征成分。这里所指的并不是这种情况。此外，还有另外一些作品，在其中，不同的世界存在于字里行间。我们所指的也并非这种情况。这里所关乎的是某种东西——但我最好还是举几个例子来说明。为了让那苛求精确的良心得到安宁，请允许我保证：最近那些解释中最富于成果的部分，早已在此领域中发展得越来越广了。

首先，正如我们早已指出的一样，在权力政治的内在关联之外和之下，还有一种国家伦理的因素存在于修昔底德的历史编纂之中。古希腊罗马时代的人已经觉察到了这一点，例如，作为道德史学家的萨鲁斯特（Sallust z. B.）把自己当作罗马人时，他也正是把自己当成了修昔底德的信徒，在这一点上，他并非完全错误。那个关于民俗史方面的插入性说明——柯克拉岛（Korkyra）上的党派斗争在其中得以终止（III. 82 – 84）——成了后来的道德化历史编撰学的众多伟大范例之一，在古希腊文化中，波塞多尼奥斯（Poseidonios）是这一历史编撰学的最伟大的代表人物。然而，在这里，关乎权力政治的那一面至少需要

被替换一下:这一个插入性的说明,把发生在两个种族相同但制度不同的国家之间的战争对国内政治的影响以及各种社会关系的解体,描述为各个摆脱控制的政党与个人之间相互冲突的权力欲望的后果。由于受到人性的制约,这场战争对国内政治的影响颇具典型性。

那种国家伦理的因素在相互关联——其中具决定性意义的关系尚未得到明确阐述——之中变得越来越清晰。这样,就有一种连续的因果序列,从阿尔喀比亚德在西西里远征前所做的演说(VI. 15 以下)出发,越过这一远征的终点,直至整场战争的结束,直至公元前404年。[①] 这一发展的起始点,这一条线的开端,就是阿尔喀比亚德的摆排场、"赛马饲养场"和他的挥霍癖(这个赛马饲养场因此必须被尼基亚斯[Nikias]所攻击,这样,阿尔喀比亚德才能保卫它)。然而,正是与萨鲁斯特的道德历史研究进行比较才能表明,修昔底德在本意上对道德问题的论述何其之少啊!道德上的众多缺陷并未立即产生影响,并未削弱战斗力,也绝对没有使那些领导者变娇弱,种种失误的原因倒可能是他们的特性。事实上,这一道德上(国家伦理上)的失控藉以对权力政治事件产生影响的媒介,正是——那种错误。确切地说,在这里,在这一事件中,同时是一个双重错误。因为,首先,这种更逼人的特殊形势驱使着那个阿尔喀比亚德,驱使他——这个本来就已很急迫的人——投入到西西里的冒险中去,并诱使他接受了伯里克勒斯政治的使命——公民团(der Demos)为何反对他——,其次,他将那位受到怀疑的人、那位远征的核心人物、那位唯一可能将远征引向胜利的人,召回来接受判决,使他的种种嗜好反过来又对民众产生了影响,而这个公民团又因怀疑他实行僭主政治而犯下了第二个错误。这还导致了其他进一步的后果,阿尔喀比亚德来到斯巴达,根据他的建议,盖立普(Gylipp)被派往叙拉古(Syrakus),同样是根据他的建议,雅典占领了德克雷阿(Dekeleia),这些事一件接一件地发生,然而,为了找到那

---

① Schadewaldt 的《修昔底德的历史编纂学》,前揭,页12以下和页100。Wilamowitz,《赫耳墨斯》(Hermes 64,1929),页476。Patzer,《修昔底德历史编纂学的问题与修昔底德问题》,前揭,页31。

条引我们回到那一起始点，回到那场赛马运动的线索，我们必须对这一切投以犀利的目光，进行仔细的观察。在后来的进程中，没有任何一个地方对此进行过回述。只有当我们同时追忆那种颇为分散的个别之物的时候，原因与结果之间的关系才会变得清晰可见。

我们现在再来看看那个起始点：难道它在卷六中是作为一个全新的开端而不受任何限制吗？难道国家伦理的因素在这里是作为某种不可能对之进行暗示的东西而被引入的吗？决非如此。在这 20 年间对西西里事件的提及，早已在很久之前便为西西里远征做了准备，同样，阿尔喀比亚德与公民团的对峙处境也有准备，这种准备完成于他的处境与伯里克勒斯的处境之间的对照，完成于他的处境与卷一末尾及卷二开端处的那三个演说之间的关系。伯里克勒斯对扩张帝国提出的警告（I. 144，II. 65，7）事先便指出了阿尔喀比亚德的那个错误。同样，以下劝诫也指出了阿尔喀比亚德道德上的缺陷："做热爱城邦的人"，不要因为某一次"失败"而剥夺城邦的"卓越品质"，亦即，那种某人所特有的领袖特质（II. 43，1）。"失败"一词是对以下说法的另一种模糊表述：失宠于公民团。这样，那个在此后占统治地位并仅从后来的内在关联中才可理解的主题，首次发出了自己的声音。同样，葬礼演说中对于"平等"的赞颂（II. 37，1）与阿尔喀比亚德演说中为"不平等"及个人主义所做的辩解（VI. 16，4），二者形成了潜在的对立。在与阿尔喀比亚德身上的无耻（VI. 15）所进行的对比中，伯里克勒斯的正直（II. 65，8）又得到了怎样的强调呢！再也没有其他任何反例了。同样，为了给阿尔喀比亚德同一演说中的相反观点做辩护，即便是葬礼演说中那句著名的话——"爱美，却并未付出"（II. 40，1），现在也不应该处于同一对立之中了："根据传统的价值观来看，同样的东西（此处所指的是挥霍的排场），是被视为荣誉的，而这一点却是通过事实来加以证明的，同时，人们也猜想其后还存在着权力。"（VI. 16，2）

然而，还有更多的例子呢：葬礼演说与克里昂演说再次处于相似的关系之中（III. 37 以下），克里昂（Kleon）在那个演说中提倡，雅典应该让列斯堡（Lesbos）的全体男性公民而不非仅仅让列斯堡政府因其背离雅典，而付出生命的代价。因为，克里昂在此不仅违背伯里克勒

斯的本意，利用了后者的思想财富，而且还完全反其道而行之。——伯里克勒斯所说的“你们的统治是僭主政治”(II. 63,2)指的是，你们无法摆脱你们的历史处境；而克里昂(III. 37,2和40,4)以此所指的却是：对你们的臣民因此完全不必有任何顾忌！——二者成了彼此完全对立的学说。法制国家里的个人安全(II. 37,2)和消除“怀疑”，现在变成了权力国家的危险(III. 37,2)。思想与行动之间的关系——而在这种关系之中，思想(通过“事先进行自我劝导”，见II. 40,2和3)占据着领导地位——在权力政治的生存斗争中变成了劣势(III. 39,4和5)。以前被视为民主的荣誉和优势的东西，如今似乎成了危险和缺点，而在葬礼演说中被当作理想加以颂扬的东西，如今也以自高自大的面目出现……具有蛊惑性的一连串大骂声最终显示出阿提卡精神所具有的一种特性(III. 38,5)，这种特性不仅与葬礼演说而且也与科林斯人演说中的雅典人特性恰为反差。就连伯里克勒斯借以为自己做辩护的手势都再次出现了，这难道是一种巧合？“我还是同样的我，你们却……”(II. 61,2和III. 38,1)①

伯里克勒斯、克里昂和阿尔喀比亚德的演说意味着一个呈下降态势的系列的不同阶段。如果说，克里昂的演说展现出伯里克勒斯式民主的意义是如何丧失的，那么，对于阿尔喀比亚德来说，雅典的民主也就仅仅成了达到目的的手段。一旦民主不再能承载起目的，对于目的来说，民主便是“一种被付诸实施的愚蠢行为”(VI. 89,6)。然而，这三个演说之间的关系仍然未被说出。我们有资格来对此进行表述吗？作为一位政治家，伯里克勒斯是确立标准的权威人士，对于雅典的民主，他是相信的，惟其如此，他才能在它的范式之中来加强它，才有能力来推行它。为使民主疏离于自身而发生变异，克里昂，这个狂热之徒和煽风点火者，真可谓无所不用其极。阿尔喀比亚德那一代人(在VI. 13中，对这一代人已有暗示)表明，信仰在最出色的才能之中是如

---

① 关于这三个演说彼此之间的相互关系，参见M. Pohlenz G. G. N. 1919，页129以下——《关于修昔底德的演说者们的自我特色》(*über die Selbstcharakteristik der Thuk. Redner*)。R. C. Jebb，《修昔底德的演说》(*Die Reden des Th.* 选自*Hellenika*，I. Immelmann译，Berlin，1883)，页33以下。演说者们自我介绍说：我是某某某。

何地气数已尽。如果没有伯里克勒斯的演说先行于前,克里昂和阿尔喀比亚德的演说将不可能成为反例,它们是悬而未决的。只有从葬礼演说之中,才能判断出克里昂和阿尔喀比亚德究竟意味着什么。是的,只有在葬礼演说之中,权力政治与国家伦理这两大因素——我们只有回到这一演说之中才能分别地对之加以密切关注——才完完全全地会合到了一起。只要政治领导权的问题被提了出来,对这两大因素的理解就成了整体的关键所在,同样,只要以一种内在的方式对注重实效的事件进行批评,伯里克勒斯的战争计划就会再次成为整体的关键所在,这二者没有任何分别。

在这种情况下,被缄口不言的东西——在此所涉及的只是其中的一例——是部分与整体之间的关系。

然而,在生活与作品的关系之中,也存在着可以感觉到的被缄口不言的东西。对这个问题,我不想进行更深入的探讨,在这里仅限于停留在对理解修昔底德式的缄口不言的特征有所帮助的程度上。

"第二段引言"(V. 26,5)中有一句意义模糊的短句——"我所遭受的,是人们对我的流放"(如果不说:"我所遭受的,是我流亡在外")。有怎样的东西并未完全隐藏于这句话中呢?因为希腊语也让人对这一事件的以下方面难以决断:实施它的方式是否友好?是否是在判决之后才加以实施?他究竟有罪还是无罪?他被流放到了何方?——在这些问题中,有多少并未通过这一短句而被排除掉啊!在这些问题之中,又有多少即便描述了那些导致他被流放的事件,也没有回答呀(IV. 104 以下)!修昔底德的名字将永远与安菲波利斯(Amphipolis)——色雷斯(Thrakien)地区的第一座城市——的失守联系在一起。他被召来帮忙,但作为援军已为时太晚,面对布拉思达斯的大军,他能守住的也只有海港城市埃依翁(Eion)了。那被缄口不言的东西,与其说是最后一连串的不幸事件(但"堤喀"[Tyche]一词在此一直未被提及,这难道看起来不是也许已经太像是在辩解了吗),毋宁说是发生在被缄口不言的东西之前的一切事情。我们会问,为什么不是修昔底德,而是他的同伴俄伊克勒斯(Eukles)来代替他保卫这座受到布拉思达斯攻击威胁的城市?布拉思达斯在色雷斯所畏惧的最具影

响力的人物为什么不是俄伊克勒斯,而是修昔底德,他因此在抵达当地之前向被分化的居民提供了出人意料的优厚条件,致使他们接受了这些条件而将俄伊克勒斯架空?做此安排,是何缘故呢?一个如此令人生畏的人却没有处在具有决定权的位置上,谁应当为此负责?为什么这个人在塔索斯(Thasos)附近对整个事态袖手旁观呢?带着7个托伦涅人(Trieren),什么又是少之又少的呢?(Mit sieben Trieren, was wenig genug ist?)他在那里又有什么可找的呢?为什么"受命保卫城市的人"不是他,而是他的同伴?为什么没有关于下达指令的只言片语?为什么既没有提供俄伊克勒斯和修昔底德两人中的任何一个人犯罪的证据,也没有对他们中的任何一个人进行无罪的辩护?一项人们必须确定的罪责又在哪里才能仅仅归咎于其中一人或另外一人?

从这一描写方式出发推断出作者犯了错误的后辈史学家实在代不乏人。[①] 他们的结论反映出,他们对书中缺乏任何辩护词这一事实感到惊诧。然而,难道修昔底德的缄口不言除了问心有愧以外,就没有一些别的什么可以想象的理由了吗?难道我们不能得出这样的结论:即便没有修昔底德的影响和威望,安菲波利斯仍可以守得住的?因为,正是对他的畏惧促使布拉思达斯采取了快速行动。难道错误不在于延误,而在于被召来帮忙的人的影响?难道俄伊克勒斯,这位虽不足为惧却仍然受命"守护雅典"的将领,就必须得圆满完成任务吗?难道这被缄口不言的一切与雅典公民团之间的关联最终不是显而易见的吗?如果情况的确如此,在此被缄口不言的这一切的隐秘的反面难道不是——阿尔喀比亚德的变节?不过,在此却不乏为此所做的辩解。然而,在这部作品的魔力圈之内,与之相关的每一句话都将会无可救药地受制于环境……在他的缄口不言之后,还有着其他一些原因。可能的是,我们以一种我们勉为其难的优雅,期待着获得某种概念。

然而,第三种未被明确说出的东西,才是那种我在大多数情况下所关心的东西。比之于最后被提及的那一类,它有着更为深远的影

① K. J. Beloch, *Griech. Gesch.* 2. Aufl. II, I, 页 333 以下,与 Eduard Meyer 的观点相反。Berve 书的第 6 页也考虑了修昔底德犯错的可能性。

响，并进一步为专注于这部作品的人们提供一种使他们驻足于其魔力圈之内的权力，在最强势的时候，它能到达顶峰，处于显而易见的完美状态。对于这第三种未被明确说出的东西，除了在那种几乎是在悲剧作家们与之相连的意义上而言的“人性的东西”之外，我实在不知道还能用其他的什么名字来描述它。然而，因为现在，作为这种“人性的东西”决定着它自身意义的对立面而显现的，不再是神性的东西，也几乎不再是“堤喀”（正如在欧里庇得斯的晚期剧作中所表现的一样）；因为那种赤裸裸的权力及其法则取代了宗教性的东西，所以，越来越多地出现了这种情况：“人性的东西”所具有的意义产生于它与战争本身及其技术过程之间的矛盾之中。[①]

首先可以引用有一个事件作为例子，在这一事件中，上述情况颇为反常地被直接提及。它的内在关联足以令人感到奇怪。这一内在关联可能会显得如此混乱，以至于使人相信能看见在它的后面将遗作中那各式各样的笔记粘接在一起进行编辑的那只笨拙的手。[②] 其他人则曾试图说明这一不寻常的事情在修昔底德那个时代显而易见地引起了轰动，借此把握这一事件。看来似乎不是这一特殊的东西以及内在关联的悖论，表明了在此必然会涉及这一战争的某种征兆的事实（VII. 29）！

在阿提卡，随着战争费用的攀升——尤其是在占领德克雷阿之后，财政状况日益恶化，在这段插入性的描写之后，又引入了另外一个事例——对于雅典人来说，即便继续使用一支已经投入战斗的色雷斯雇佣军团，也已无力支付：

> 正是因为他们缺钱，才导致了他们为节省费用而将很晚才赶到德谟斯特涅（Demosthenes）那里（即西西里远征）去的色雷斯人立即又打发回家。他们将这些色雷斯人置于狄特

① 我自己在关于“柏拉图的神话”（1927，页19 = 本书［即《古代的遗嘱》］223页以下）的著述中就此已经做过说明。

② E. Schwartz，《修昔底德的历史著作》，前揭，页201以下；Schadewaldt的《修昔底德的历史编纂学》（前揭，页82以下）持相反意见。我还想做进一步的说明。

菲斯(Diitrephes)的指挥之下,命令他们在穿越尤卑亚岛与大陆之间的海峡(Euripus)的行程中暂时给敌人以尽可能多的打击。在塔那加(Tanagra)附近,狄特菲斯又将他们派上了岸,让他们在那里飞速抢掠,快到晚上时才从哈尔基斯(Chalkis)出发踏上穿越尤卑亚岛与大陆之间的海峡的行程,而后在波俄提亚(Böotien)附近登陆,再将这些色雷斯人带到了米卡勒索斯(Mykalessos)。在这里,他整夜都呆在离城约16站(Stadien,每站约3公里)远的赫耳墨斯神庙附近的空地上,没有让任何人察觉到他们的到来。天刚破晓,他们便突袭了这座美丽的城市。由于城中的人们毫无防备,压根儿就没料到会有一队敌军从海岸远行而来对他们进行突袭;由于城墙破旧,在一些地段还出现了跨塌,而在其余的地段也很低矮,而城门也由于人们误以为自身处境安全而大开着,因此,狄特菲斯便毫无阻碍地闯入了城中。冲向米卡勒索斯的色雷斯人不分民居和庙宇,大肆抢掠,并进行了大规模的屠杀,在这之中,无论老少,无一幸免;所有落入他们手中的东西,众多的妇女和儿童,以及即便是只有一丝生气的牲畜,均被残杀殆尽。因为色雷斯部族一旦不再由于恐惧而受到打压,所表现出的嗜血成性是其他任何蛮族都无法望其项背的。这样,这里的所有一切全都被夷为了平地,到处一片废墟。尤其是当他们闯入当地最大的一所男童学校时,恰逢男童们正在集合,他们将所有的孩子全部杀死。这样,对全城进行的杀掠的规模之大,真是令人难以预料和胆战心惊。(VII. 29)①

① 参徐、黄译文:"因此,在当前财政困难之时,雅典人不想增加开支,他们马上把那些因迟到而不能跟随德摩斯提尼一道出征的色雷斯人打发回去了。狄伊特里弗斯奉命率领他们回国,他们将路过攸里浦斯,如果有可能,就利用他们沿海岸航行的机会伤害敌人。狄伊特里弗斯首先在塔那格拉登陆,行动迅速,劫走一些物品;随后,傍晚时分,从优波亚的卡尔基斯横渡攸里浦斯海峡,在波奥提亚上岸,率领军队进攻米卡列苏斯。他们在赫尔美斯神庙附近过夜,未被发现,该神庙距米卡列苏斯大约16斯塔狄亚。黎明时分,他们进攻并夺取了

尽管色雷斯人臣服于底比斯(Thebaner)人,然而,即便是米卡勒索斯人也承受了血的损失……然后是结语:“命运就这样使米卡勒索斯遭受了不幸,这因其严重性的缘故而令人感到痛惜的程度,丝毫也不逊于这场战争中的任何一件事情。”

然而,最可怕的还不是血腥屠杀本身,而是原因与后果之间的关系。原因:节约措施。后果:对男童们的大规模残杀!诚然,这是雅典政府所未曾想到的,但这种原因与后果之间不相匹配的关系正是战争的外在特征。然而,难道这一结语针对的是将来的政治家吗?确切地说,它的意义在于:战争规则之下的人类命运。

然而,在以此所指的情况中,被视为最具规模的例子的,一直都是西西里远征。不仅是开始(VI. 30)如何暗示着结束(VII. 87),不仅是那个夏日的清晨,在海军出海时,用于小号的捐助如何涉及那场血腥屠杀——它最后剩下的那点可怜的兵力也在其中全部倒下,而且,根据叙拉古所面临的极其巨大的危险来看(VII. 2 结尾),尤其是对于雅典人来说,所有的一切由此开始不可逆转地恶化的那一点又是怎样地被达到的啊!——突变一方面始于病中的尼基亚斯的观点的僵化与悬而不决,另一方面也始于其他两位与他共同决策的统帅的观点的僵化与悬而不决(VII. 47 -49,最出色的篇章之一)——那种英雄史诗般的故事又如何得到了坚持,仿佛胜利等待着被救赎;而值得拯救的东西又是如何一步一步变得越来越少,种种希望又是如何越来越渺茫(“在我们的处境中也还意味着创造希望……”,在这一希望之中,现在连尼基亚斯悲剧性的演说,VII. 77),直至对赤条条的生命本身的拯救,都已不再可能:在这所有的一切之中,除了那种策略性 - 技术性的

(接上页)米卡列苏斯。这个城镇并不大,米卡列苏斯居民未加防守,没有料到有人会从海上远道而来袭掠他们。他们的城墙太薄弱,有些地方已经倒塌,而其他地方高度不够;他们城门也敞开着,以为是安全的。色雷斯人冲入米卡列苏斯城内,洗劫居民房屋和神庙,屠杀居民,无论是年轻的还是年长者都未能幸免。他们逢人便杀,一个都不放过,儿童和妇女也一样,甚至连那些役畜和所有活着的动物也统统杀掉;色雷斯种族,像那些最嗜杀的野蛮人一样,当他们无所畏惧的时候,嗜杀尤甚。米卡列苏斯城内一片狼藉,惨状难以描述,特别是他们冲入当地一所最大的学校,把刚刚去上学的学生全部杀死。总之,降临到全镇居民头上的灾难是如此地突然和可怕,其悲惨程度是无与伦比的,也是史无前例的。”——中译编者注

笔法之外,还有另一种笔法也是显而易见的,它既不是源于作者的艺术家气质(因为这样一来,就意味着对它进行的观察太过注重外在,而非形态了),也不是源于事实与素材的现实情况。或许也运用了某些艺术手段以展示事件的这一方面,但只是基于这一目的,并且只是因为这些艺术手段无法以其他方式来加以表现。

这一点所表现出来的地方,也并非仅仅是在写作技巧和谋篇布局方面,而且还包括十分明确的内容,甚至还有那些单个的、完全服务于它的章节。气氛描写以一种令人浑然不觉的方式被用于对场景进行的报道,在这种方式中,正如在那些为此而用的演说中所表现出来的一样,被描写的不再是政治性或策略性的东西,而只是与人性相关的东西;在这种方式中,那些参与其间的人们所体验到的印象、所看到的"面孔"或所听到的"声音",都被极其出色地用作了描述的手段。后来的古希腊历史编纂学便从"视界"之中发展出了一整套方法。一幅幅这样的场景大都是由彼此形成强烈反差、经由措辞而变得独具个性的一组组人物,以一种对称的、与之相配的方式所构建而成的。这类的场景包括:从比雷埃夫斯(Piräus)出发的征程(VI. 30 - 32),在叙拉古大海港所进行的突围海战中的鏖战(VII. 70,6 - 71,4),第三个是从叙拉古前面的兵营出逃至内城(VII. 75),最后一个是与从比雷埃夫斯出发的征程相反的场景。

例如(VII. 75,2 以下):

> 从兵营出逃的一幕,无论对谁的视觉和心志来说,都是一幅令人痛心的画面。因为尸横遍野,无人掩埋,所看到的每一具朋友的尸体都令人在不胜悲痛的同时又深感恐惧。与此同时,那些被撇下不管的活人非伤即病,构成一幅比那些死者更为令人痛心的景象,他们有着更为不妙的命运。他们哀求着,悲叹着,真是狼狈之极。为了能被带走,他们不惜一切代价,一看见某个朋友或是亲戚,就喊着对方的名字,恳求他们将自己带走。他们用尽最后的力气,紧紧抱住已经开拔的曾经和自己同宿一个帐篷的同伴,只要还有一丝希望,

都试图跟上他们。那些身心交瘁的人就只好祈求着神灵，恸哭着留在原地。尽管身处敌国，眼泪再也不能映衬出他们所承受过的苦难或是在那漆黑不可知的未来尚需忧虑的东西，整支军队仍是号啕大哭……①

荷马模式成了最为细腻的气氛描写。② 在《伊利亚特》（Ilias）卷五第四百三十七行（V. 437）的第十二节中，那场为争夺船上营寨的护墙而进行的僵持不下、胜负难分而又险象环生的战斗逐渐转入决战，同样，在叙拉古突围战役的过程中（以前述方式进行了分类），也详细描绘了一幅关于那场难分胜负、僵持不下的战斗的场景。“直至”这一场景“终于”用完全相同的转变，将过渡阶段带到消除一切紧张冲突的决战。

荷马（据福斯[Johann Heinrich Voβ]译本）：

……然而，他们却未能从达那奥斯人手中逃脱，
而是立即就站住了。
正如当一个以纺羊毛为生的妇人
为了为孩子们挣得那点可怜的报酬
而仔细称量着羊毛
并让秤砣与秤盘保持水平晃动之时，
秤静止着不动一样，
对于这些战斗着的人们来说，
这场战役也陷入了这样一种

① 参徐、黄译文：“[75]……他们在离开营寨的时候，人人的眼前都是一片不忍看、不忍想的悲伤和痛苦的情境。阵亡将士的尸体尚未掩埋，任何人发现他的朋友躺在许多尸体中的时候，都会感到哀恸和恐惧；那些被遗弃的伤者或病者，觉得生不如死，比死者更可怜。这些被遗弃的人倒地恳求和痛哭，朋友们感到手足无措，高喊着他们看到的每一个亲密战友或亲戚的名字，他们乞求把他们带走；在军队出发时，他们吊着其同营帐伙伴的脖子，竭力想跟着撤离的队伍跑远一些，一旦他们体力不支倒下去，被抛弃在后面的时候，他们反复呼唤苍天，大声哀嚎……”——中译编者注

② Schadewaldt 在《修昔底德的历史编纂学》（前揭）页 10 指出了战役参加者目录中的史诗及希罗多德式的传统（VII. 57）。

水平晃动着的僵持状态之中:
直到现在(直到最后)宙斯将更高的荣誉
赐予了赫克托尔,
普里阿摩斯那率先冲入达那奥斯人护墙中的儿子……①

修昔底德(也是在经过了长长的状态描写之后):

……在这场海战仍未分出胜负之时,在雅典一方,在同一支军队中,恸哭声与战争中的嘶喊声,胜利者与落败者的声音,所有的这一切都同时涌入耳中。在面临巨大危险之时,又是什么东西,在这各式各样的声音之中,强行挣脱了一支这样的军队——而同样这些也是海军所要经受的——直至叙拉古人及其同盟者在经过了旷日持久的激烈鏖战之后终于使雅典人屈服……(VII. 71,5)②

在这之前发生过一场难分胜负的战斗,对那场战斗的详尽描写是通过一组组人物来安排的。主要人物被分为:1. 作战的海军;2. 观望的陆军;双方每次作战海军中的:舵手(船长),教练员("喊号人"),指挥官;在观望者中,雅典方面有:1. 欢呼者;2. 恸哭者;3. 从某一类向另一类转变的人。即便是在这儿,也不乏悖论。

例子:

因为这一幕就发生在眼皮子底下,因为并非所有的目光

① 罗念生、王焕生的《伊利亚特》中译本中没有这段诗节,译者据德文自译。——中译编者注

② 参徐、黄译文:"[71]……总之,只要海战还没有结果,在同一支雅典军队中会同时听到各种喊叫声——悲号声和欢呼声,'我们赢了''我们输了'的叫喊,以及一支庞大军队在非常危险是必然要发出的其他各种感叹。船舰上士兵的情绪几乎是相同的。海战持续很长一段时间,最后叙拉古人及其同盟者迫使雅典人溃逃,他们高喊着、欢呼着,追击完全溃败的雅典人,直到海岸……"——中译编者注

都同时对准同一点，所以就会出现这样的情况：在觉得自己将要获胜的一方，人们自我鼓励，祈求众神继续帮助他们；而与此相反，在觉得自己处于劣势的一方，人们号啕恸哭，大声嘶喊，更多地是被眼前所发生的一切给镇住了，而不是在此境况中通过自己的行动去控制自己的情绪。此外，在其他的一些地方，各种目光都紧盯着胜负难分的鏖战。在那里，人们的处境可真是糟糕透顶：在难解难分的战斗中，他们的行为表明了那些他们在头脑和各种印象的交替之中所悉数经历过的命运，或是几近灭亡。或是几近获救，从来就不曾间断过。（VII. 71）[①]

诚然，即便是一支军队的道德状态，也可能同属“历史的真实”，然而，用现实主义的口号难以把握这些描述的本质，更何况，这些描述不能仅仅在其自身之中，而是在它们之间的相互关系中，才能找到自己的意义。它们呈现出阶段性，或者更确切地说，它们是为了使人们意识到这些阶段而使用的最重要的手段；它们同实际进程之间的关系——请原谅我打的这个并非虔敬意义上的比方——就如同阿提卡悲剧中不断变换情绪、更迭剧情的歌唱队一样。在权力政治的事实方面，一切依然如故，然而，在其轮廓内部却同时勾画出了一幅人类共同命运的画卷，这一命运在权力政治之中才展现出那种无情的特征的本来面目。

然而，一旦我们对此进行了观察和考虑，在整支军队中所发现的东西怎么会不是在统帅身上也得到了证实的东西呢？我们将在事后在某些地方来对那条被广为引用的‘风格法则’进行检验，根据这条法

① 参徐、黄译文：“[71]……战斗就在他们面前进行，所有的人不是同时看到同一个地方，有些人看到他们的友军获胜而勇气倍增，开始祈求苍天不要剥夺其得到拯救的机会；而另一些人看到的是他们自己被打败的战斗场面，忍不住大声恸哭号叫，他们尽管是旁观者，但他们对战败的痛苦感受，超过了那些实际参加战斗的人；还有一些人正在观看双方相持不下的战场，当战斗持续进行而没有结果的时候，他们的身体不断地东摇西摆，内心焦虑不安，极度痛苦，时而觉得达到了安全的境界，时而觉得陷入毁灭的边缘……”——中译编者注

则,性格刻画应该仅仅服务于现实事件。① 即便在尼基亚斯身上,这种人性的东西也有着其自身的意义,如果说也只有从文章的客观性中才可辨认得出的话:在他身上,与公民团所表现出的责任感与勇气的缺乏相反,他就其军人精神而言是无可指责的,而二者又如何以一种彼此制约的方式紧密相连呀!一方面,他是怎样地为了用自己的公民身份换取及时的撤退而表现出了懦弱;而另一方面,他又是怎样地以自己的生命来他的那支军队——他自己的榜样再也无法对其产生任何作用——担保("因为他知晓雅典人的方式,因此,就他个人而言,他宁愿在别无选择之时以性命作保,被敌人之手送上毁灭之路,而不愿意被那些人卑鄙地控告和进行宣判"VII. 48,4);他这个尽忠职守的人,却又如何在责任的基础与意义的方面上变得毫无忠诚可言!这个无可指责的士兵又如何会是一个懦弱而迷信的人哪!而他的毁灭,在咎由自取的同时,就其自身而言又如何地具有某些纯粹与"无辜"啊!因为,这一高贵的家族,即便没有在领导才干方面也在行为举止与自身受限的美德方面证明了自己的清白无辜……这也正是 VII. 86,6 中对死者进行简短有度的赞颂的意义之所在。而他最后的演说又是怎样地在每一细节之中都不曾带有悲剧性意味噢!②

然而,这种意义出于何种计划,而在观察者看来又达到了何种深度,这在整体视界之中凸显出一种差异。如果我们以此为开端,就会让这种意义引人注目,就会从中制定出一条写作原则,最终,古希腊文化中雄伟庄严、有意识地同悲剧进行竞争且极富成效的历史编纂学便由此而诞生了。历史描述再也不允许史学家(政治家也一样)让这一原则以反希罗多德的方式适用于修昔底德式的意识阶段,只有这时,

---

① I. Bruns,《公元前五至四世纪的希腊人的文学写真》(*Das literarische Porträt der Griechen im5. u 4. Jahrhundert*, Berlin 1896),页 1 以下;Schwartz,《修昔底德的历史著作》,前揭,页 197 以下。

② 参见 *Die tragischen Vergeltungsformeln Aisch. Choeph.* 313;Pers. 813;*Thuk.* VII 77。《如此境况的悲剧性反讽》。伦理-宗教意义上的罪责与实践-政治意义上的罪责令人极度困惑,主观上仍想作为希望的理由的东西,却会在客观上显现为绝望的标志。还伴有各式各样源自古老传统的英雄事迹。人们越是深入探究,这一演说就越会变得令人难以置信。

真正的悲剧才会存在于真正的历史编纂学之中。

那被缄口不言的东西,直到这里都显现为某种根据修昔底德的历史编纂原则所未曾预先规划的东西,仿佛一种在对其历史编纂所进行的总结中未被证明的多余之物,若果如此,那么,我们或许最终还必须得再前行一步。可能还会出现这样的情况:诉诸于文字的文本与本意所指的东西之间处于明显的对立中。

那段著名的关于瘟疫的描述,在它前面的这个句子中就已做了自我辩护(II. 48):

> 无论是医生还是外行,每个人都可以根据自己的见识来谈论瘟疫的产生及其足以进一步解释这样一场灾难的原因:我所遵循的是那种方式,并且只会注明,什么在重复的情况下可能对前期认识变得至关重要,而作为一个自己患了病的人,我也只会注明,这个患病的人又是怎样让别人也患上了病的。[①]

这个自我辩护与"方法篇"中所教导的原则性的东西处于最佳的和谐一致之中。所应传授的是一种实际的、对将来的政治家颇为有益的关于现实的知识。这样,这一描述开始的方式,就与医生在确定疾病症状时开始描述的方式毫无分别了。然而,现在所面临的才是无法描述的:在此过程中,修昔底德以何种方式不停留于原地,他所给出的东西以何种方式超出了并且越来越多地超出了他所宣告的东西,他又是如何越来越明显地打破了他为自己所设定的诸多限制。整体命运正是由这些单个事件构成的,而从疾病的种种症状之中,逐步形成了一幅正在受难与挣扎的雅典的图画。正如在那些描绘西西里远征的

① 参徐、黄译文:"[48]……至于这种病是如何起源的,其发病原因是什么,造成如此巨大的精神痛苦的种种原因,我将留给其他的作家去考虑,不管他们是业余的还是职业的作家。就我本人而言,我将扼要地挤在这种现象,描述它的症状,如果以后再发生这种病,学者们也许会对它有所认识。这一点我会做得较好,因为我自己患过这种病,也见过别人患过这种病。"——中译编者注

气氛描写中一样,各组人物再次被加以区分。在那里被分为战斗者、观望者等等,而在这里则被分为看护者、垂死者、安葬者等等。一个整体带着湿壁画的风格,也带着修昔底德自身的风格,从这些不同的人物类型中诞生出来。即便是在这里,自然之物的逆转,这一悖论;各种规则的解体,由一种“非人性因素”(II.50)的剧增所导致的人类境况之尊严的丧失,也都属于感知的内在形式。

例子:

一旦某人觉察到自己得了这种病,意志消沉可比其他所有的一切都还更为可怕;他们在精神上立刻觉得所有的希望都在逐渐消失,然后便自暴自弃,再也不试图做任何的反抗。此外,他们通过护理互相传染,然后,成群地死去。这造成了最为巨大的损失。出于恐惧,他们情愿彼此回避,又因贫困而失去了生命——许多人家由于缺乏看护而全部死光——但如果他们互相探望的话,对于他们,尤其是对于那些乐于表现得勇敢的人来说,便会大祸临头,因为他们的荣誉感驱使他们不顾自身而在他们的朋友家里进进出出。即便是自家亲戚,也会最终对那些垂死的人和他们的哀号感到厌烦,他们已是体力不支了……①

因为那些房屋再也不够(容纳那些从乡下撤离的人),在炎热的季节里也只好把他们安顿在令人窒息的棚屋之中,死亡的画面实在是对一切秩序的嘲弄。他们成群地死去,一个

① 参徐、黄译文:“[51]……最可怕的是,当人们知道自己身染这种病时,即陷于绝望之中。他们马上就会丧失一切抵御疾病的力量,使自己成为瘟疫的牺牲品。另外,由于相互看护而染上瘟疫的人,像羊群一样地死去,这种情景是可怕的。因此而造成的死亡数量最多。一方面,如果他们害怕相互照料,病人便因无人照料而死亡;事实上,由于无人照料,许多人全家都死光了。另一方面,如果他们冒险去照看病人,其结果也是染疫身亡。对于那些自认为照看病人是一种高尚行为的人们,尤其是这样的。这样的人在荣誉的驱使下不顾自己的安危,到他们的朋友家里去,朋友的家人终于被垂死者的呻吟搞得精疲力竭,他们已经屈从于瘟疫的力量……”——中译编者注

挨着一个;他们在路上和所有的井边来回挪动,尽管已是奄奄一息,却仍然渴望得到水喝。在他们临时过夜的庙宇里,横七竖八地躺着那些死在那里的人的尸体。因为,在灾难的魔爪之中,人们再也不知道该如何进退,再也不会将神圣不可侵犯的信条与责任放在心上。从前被高度重视的安葬习俗的虔诚性已土崩瓦解,人们只能将死者尽力安葬。因为他们中已有过多的人死去,许多人都参与了由于缺乏必要的设施而进行的必然会毁坏坟墓的安葬行动:他们抢在那些架起柴堆的人之前,赶到那些陌生的柴堆旁,把他们自己这方的死人放到上面去焚烧,或者把他们自己这方的死人扔到已在焚烧的尸体上面,然后离开……①

修昔底德所认为的可重复之物的概念究竟能延伸多远,那种预测性的东西所包含的又能在多大的程度上超出这一病征,如果热衷于思考这些问题,将是非常无聊的:这一场景的实质并不在于实际的东西,它超越了最初为它所设定的目标。正如那些关于西西里远征的气氛描写一样,在这里,这一场景也只有在更广阔的相互关联之中,才能获得自身更深刻的意义。然而,这一意义的整体并不是由实际的东西所构成的,而是由各种境况、命运、演说以及各种行为方式所构成的。这些事件所得出的几乎仅仅止于一部编年史而已,它们为这一场景画定了一个轮廓。是的,人们会得出这种印象:修昔底德似乎是为了在一

① 参徐、黄译文:"[52]……他们没有房屋住,不得不在一年之中的盛夏季节,住在空气不流通的茅舍中,大量的人无法遏制地死去了。垂死者的身体相互堆积在一起,半死的人在街道上到处打滚,并且群集于泉水的周围,因为他们想喝水。在他们所居住的神圣场所中,也充满了死者的尸体,这些人正像他们一样。因为这个灾祸具有压倒一切的力量,致使人们不知道今后会怎么样,使人们对世间万事都漠不关心,不管它们是神圣之事还是世俗之事。所有此前所沿用的丧葬仪式,统统被放弃了。他们尽他们能力所及,埋葬死者。许多人缺乏埋葬时所必需的东西,由于他们的朋友已经死得很多,就采用最伤风败俗的方式来埋葬。有时候,他们来到别人已经做好的火化堆旁,把他们的死者的遗体抛到素不相识的人的柴堆上,然后点起火来;有时候,他们发现另一个火化柴堆正在燃烧着,他们把自己抬来的尸体放在别人的尸体上,就跑开了……"——中译编者注

种序列——由集中了本质的各种感觉整体所具有的威力构成——当中,在更大的程度上提升这些感觉整体,而有意部分地遏制了那种实际的细节。我们曾经指出,与修昔底德通常的习惯相反,作为演说者的伯里克勒斯是没有对手的;由此说明,作为"独一无二的统治者的政权",他的统治是不存在竞争的。即便这种看法正确,也还得补上这么一句:伯里克勒斯倒是有那么一位对手——这场瘟疫!这场瘟疫对葬礼演说做出了回答,它是如此地紧随葬礼演说之后,正如一位演说者后面只能有一位演说者跟随一样。同时,这场瘟疫也使形势发生了骤变,急转直下跌入危机,最后的演说即遗嘱演说(Vermächtnisrede)也正是从这场危机中才凸显出来。

人们做着双重尝试:首先,人们在想象中将瘟疫之前和之后所做的两次演说删除掉,以至于这场瘟疫作为其中的一个事件被归入了实际事件之列;其次,人们试着将没有瘟疫的两次演说当作独立事件来看待,然后便发觉,其中的一个与其中的另一个完全一样,都是不可能存在的。然而,如果人们撇开连带着这场瘟疫的这些演说,而仅仅关注实用性的东西本身,那么,他们就会觉得是在读另一本书。只有把这些演说与这场瘟疫放置在一起的时候,才真正确立起那些更为深层的并震撼着我们的思想与心灵的内在关联。

除了这些普遍的反差之外,也并不缺乏那些个别的关联。正如葬礼演说一样,瘟疫也是以某种开场白的方式开始的……在葬礼演说之前,为了在气氛上进行铺垫,书中描写了阿提卡国葬中那种地地道道的阿提卡式的、不折不扣的庄严神圣的习俗——在此过程中,正是那种本身并无任何不同寻常之处的习俗性的东西,变得如此地不同寻常,这一风俗习惯变得如此地感人——;而紧随其后,既谈到了所有其他秩序的丧失(包括伦理秩序与宗教秩序的丧失),又谈到了对死者不再致以敬意的情况,而且还是以这样的方式来谈及的。既然如此,那么,这一个又怎么不应该是另外那一个的反面呢?如果说葬礼演说证明了对那个不成文规定(II. 37,3)的遵从,那么,关于瘟疫的描写所表明的则是,这种遵从是如何变得不复存在(II. 53)。葬礼演说中所展示的是关于秩序和幸事(确切地说,尽管经历了敌人的第一次入侵)的

画卷，那整幅画卷恰恰可以看作雅典发生瘟疫时所遭受的不幸画卷的反面。紧随最后的演说之后，描绘了这位伟大的政治家与他的两位对手所进行的斗争：首先是与“堤喀”（他在这里为此所用的词是：神性的力量，τὰ δαιμόνια）的乖戾无常所进行的斗争，其次是与人的反复无常所进行的斗争……简言之，之所以用如此的广度和篇幅对这个地方的瘟疫进行直达内心深处的描述，真正的原因并不在于避免重蹈覆辙而提供教训的想法，而在于隐匿在编年体形式之下的“他导致悲剧”（incipit tragoedia）。修昔底德本人隐身于那张着眼于实际而进行劝导的理性主义者的面具之中，对此，修昔底德本人则未置一词，而这正是他的伟大之处。他从读者的视线中抽身而退，进入务实与理性的境地。

然而，米提林对话的意义究竟是什么呢？我们留待讨论的这一问题等待着我们做出回答。不可否认，米提林对话作为一个行动，它与其后发生的那个在此比西西里远征涵盖更广的事件之间有一种关系，这种关系与阵亡将士演说同对瘟疫的描写之间的关系颇为相似。[①]当然，即便是在此处，为了拯救那种现实主义者，拯救马基雅维里式的实用主义者，人们现在提出了这样的猜测：那一事件，即公元前 416 年对米洛斯的占领，必定在公元前 404 年的讨论中变得重新具有了现实意义。[②] 然而，这一对话指向的是作品之中，而非作品之外；臆想出的现实事件不足以说明这一对话的范围，更不用说它在整体中的地位了。这一对话将那种原则性的东西——西西里远征即源于此，尽管这次远

---

① Jebb 的《修昔底德的演说》，前揭，页 58：“当修昔底德将米提林对话直接置于西西里远征之前的时候，他是如此地富于戏剧性。将自负与毁灭直接放在一起比任何评注都更能给人以深刻的印象。”O. Regenbogen，《作为政治思想家的修昔底德》，前揭，页 9：“雅典在处于其发展巅峰期的傲慢”。E. Schwartz 在米提林辩论中找到了相反的东西（《修昔底德的历史著作》，前揭，页 139 以下）——“马基雅维利主义”的胜利。Egermann 只是对此持相似的观点（《修昔底德的历史研究》，前揭，页 294 以下）：雅典是处于一种自以为强大得不可战胜的虚幻的感觉之中。也即是说：认识的正确性，主体对自身的错误认识。就强者所享有的权利而言，雅典再也毫无任何权利可言了。然而，雅典处于其力量的巅峰，还未对西西里远征做出正确的衡量，而西西里远征也是在犯下了后来的其他错误之后才遭到失败的。如果说，这样一个出自如此境况的行动在此时都是不对，那么，它又能在其他什么时候才是对的呢？

② E. Schwartz，《修昔底德的历史著作》，前揭，页 138。

征犯了错误——与公元前404年的终极灾难联系在一起。它就像一个张得很宽的桥拱的拱座一样,再也不能得以实行。而现在才是那个本来的问题:对于我们来说,这个思想中的桥拱应如何得以补全呢?在这之后,还有更难回答的问题:它难道真的能够被补全吗?如果希罗多德面临这样一个任务,他可能说出的无疑会是:"das Daimonion"(鬼精灵);跌跤前的傲慢(Hybris vor dem Sturz)。然而,如果说,这些言辞绝少能被用于这个桥拱的构造,那么,某些与之相应的东西也很难取代它们而被用于这个桥拱的构造,不论这些东西是历史必然性也好,还是道德法则也罢。能否将这个桥拱的拱座补上?这将永远是一件不得而知的事情,之所以如此,是因为这部作品再也没有写完。整体中所缺失的东西不会是某个偶然未被完成的部分中所存在过的东西。伯罗奔尼撒战争的历史既非某种"命运"(Schicksal)的历史,也非某种道德的堕落史,而是一段权力政治进程的历史,如果说某些道德堕落的现象也在这一进程之中起了一定作用,那也是因为这些现象成了错误的根源,而不是因为这一历史事件遵从了某种道德法则。种种错误是以一种经验范围内的内在方式得到证实的,不论是对于领导别人的人来说,还是对于受别人领导的人来说,不论是对于雅典人来说,还是对于斯巴达人来说,在那里因迟钝而犯错误的东西,在此处所犯的却是更复杂的错误,简直就是另一个极端。然而,米提林辩论却没有揭示任何错误。确切地说,它是从那些随处可得而并非此处才有的前提之中描绘出那些后果来的。人们所看到的是在斯巴达人与普拉提亚人(Platäer)之间就权力与正义所进行的争论(II. 71 - 74)!人们看到,尽管双方本着良心以最为郑重的方式维护了正义的神圣不可侵犯性,但权力却是怎样横扫了一切法律依据和双方所有的赞成与反对的理由,并借此最终起到了决定性的作用呢。如果说,米提林辩论看起来似乎是一个与此相配的反例,那么,它看起来也是一个能够证明这一学说的反例。

然而,米提林人却做出了那种暗示:"有朝一日,你们也会因为自己的某次失败而成为别人的惩戒性的榜样!"如果说它所暗示的既非法则也非失误,那么,就只剩下"命运"(Tyche)了。但如果这意味着

"有朝一日,那一偶然事件可能将你们置于我们今天所处的境地",那么,它令人感到满意的程度就差强人意了。难道是为了对这一偶然事件进行诠释才需要一个米提林辩论吗?在这里,出现了一个漏洞。权力政治式的东西(Machtpolitische)与关乎人性的东西(Menschlichen)分道扬镳了。然而,如果说,在前面所提到的意义上,权力政治式的东西与关乎人性的东西仍总是处于一种对立的——如果不是互相制约的话——且自我显露的关系之中,那么,在权力政治式的东西与那种命中注定的东西(似乎是以某种方式借那一暗示所指出的)之间,就缺乏任何一个能为我们所认识的关联。[1]

权力政治的考量的确在起作用,然而……权力与人之间越是在一切引人入胜的地方呈现出更加相互对立的态势,权力的法则就会变得越隐秘。理性再也不能在这两个对立面之间进行调解了:就像一种虽未实行却变得更强势的"歧义的话语"(dissos Logos)。[2]

这部作品的动力性因素大部分源于被明确说出的东西与被缄口不言的东西之间的关系。我们可以得出这样的结论:即便是作为一名权力政治家而言,为了向人们暗示那另外一个被我们称之为人性与爱国主义情结集于某人一身的现象,修昔底德也是足够地希腊化了。他

---

① 权力政治的原则与最后的伯里克勒斯演说(II. 64,3)之间的关系也仍然是如此的模糊不清:"因为一切都天生注定了会重新缩减。"这听起来像是索福克勒斯的话。伯里克勒斯完全也可以就"忍受鬼精灵"(Ertragen des Daimonion)进行演说。但这样说首先是由于它里面所表现出的场景。致雅典的遗嘱颇具英雄气概(参见 Regenbogen,《作为政治思想家的修昔底德》,前揭,页 23)。这一遗嘱除此之外还意味着什么,正是问题之所在。

② 这个所谓的修昔底德问题——亦即,由它的作者所提出的在这部作品中可被证明的某种发展问题——,我有意将它杜绝在了我的研究之外。对我来说,如果情况允许,那些我最后指出过的特征,应该将这一发展的更为明确的显现,理解为一种时间上发展的标志——这在我看来既不令人信服,也非完全不可能——,与其说它们所指出的是一个早期阶段,毋宁说它们所指出的是一个晚期阶段。这并不会同(自 Schadewaldt 就提出的)发展问题的最终变化相矛盾。E. Schwartz 有与此完全相反的假设。随着其作者年龄的增长,这部作品显得越来越沉浸于种种瞬间情绪、愤怒和激动之中。那个人置身于日渐陌生的环境之中日渐老去,他所做的气氛描写,仿佛与伦勃朗的作品反其道而行之,他的老年风格不会变得越来越澄明,而会变得越来越尖刻、越来越"马基雅维利化"。在今天可以认为,这一假设已被驳倒了。

绝对是最后一位质疑权力政治事件中的一贯性的人,但他也是最后一位错误地认为他的胜利——至少是根据他的伟大事例,即伯罗奔尼撒战争——是因另一方付出代价而获得的人。

那么,马基雅维里呢?我并不是在重新开始这个比较。已被认识到的东西也不应被弃之不用。为了表明我的想法,我也许可以引用席瓦兹(Eduard Schwartz)的一句话。这句话将修昔底德与马基雅维里做了如下比较:①

> 修昔底德是一名马基雅维里式的历史学家,使他不同于那个佛罗伦萨人的是:他的故乡是一个大而强盛的国家,而马基雅维里在他那狭小而广阔的祖国却未能找到一个能与那个时代的众多强国相抗衡的国家实体。这样,对于这个文艺复兴时期的意大利人来说,政治在极大的程度上,只成了一门用冷静的理智去强迫事物和人的艺术;而对于公元前5世纪的那个雅典人来说,这种意识是从来都不曾消失过的,即一种没有伟大成就的伟大政治是无法想象的。

的确,政治性的历史编纂学最终也无法从政治的历史之中阐明自身。思想紧随事件之后。然而,在这样一个推论上,即便不将它视为环境论,我也觉得有某种东西被误解了——那恰恰是我试图加以说明的。

(译者工作单位:四川外语学院德语系)

① 《古希腊罗马文学中具有性格特征的众多人物》(*Charakterköpfe aus der antiken Literatur*, Neueste Aufl. hrsg. von J. Stroux, Leipzig 1943),第二章,页39。类似作品有:《修昔底德的历史著作》(*Das Geschichtswerk des Th.*),页238。

韦伯与修昔底德
——希腊精神文化与韦伯政治思考方式的渊源

[德]赫尼斯(Wilhelm Hennis)
朱雁冰 译

此前对世界的一切客观认识都是在希腊人开始编织的织物上继续编织。我们用希腊人的眼睛观察,我们用希腊人的语词讲话。

——布克哈特(I. Burckhardt)

我最后这篇理解韦伯著作成文经过的尝试所要表达的命题包含在出自布克哈特的《希腊文化史》导论的那段引文里。韦伯吃过知识之树上的果实:他清醒地意识到他是知者,而非智者,更不是先知。在他背后是柏拉图、康德,当然还有里克特(Rickert)的"价值学说"。他是——尼采之后——第一个自觉的"智术师"(Sophist),他用希腊人的眼睛观察,用希腊人的语词讲话。我与我迄今已过去20多年的初次尝试相衔接,旨在打破以社会学"鼻祖"为基准点的韦伯研究的纪年混乱状态。作为我提出的课题之一,不仅要将本文置于同现代人的"市民"思考的传统之内,而且也要放到"高度发展的"人性背景之下,[1]这个背景决定着从马基雅维利经卢梭和托克维尔(Tocqueville)一直到韦

---

① 拙著《韦伯的问题提法》(*Max Webers Frageseellung*)Tübingen,1987,页42以下(1982年以文章形式发表)。

伯的政治思考,而且一再使现代陷于迷误。我至少尝试说明白其中的某些方面。而其他一切,诸如核查、批判,尤其做进一步的阐释,则必然属于专家们的了。

在布克哈特的《世界历史思考》中有一段论说修昔底德的地方,这是用来争取青年人献身科学的少数段落之一。我指的是论及文献尤其论及出自伟大人物的文献的一段。这些文献是取之不竭的丰沛源泉,每个人必须反复阅读这些被使用过千百次的书籍,“因为它们向不同的读者和不同的世纪,甚至向同一个人的不同的年龄段而呈现出一副不同的面容。例如修昔底德的著作可能蕴含着一个经几个世纪之久方才为人察觉到的头等重要的事实”。[①] 笔者第一次读《世界历史的思考》时还是15岁的少年,这个句子告诉我的是某种难忘的东西,科学可能是一种激情,因而不应在完全缺乏激情的情况下从事科学研究。韦伯对于我是一个“伟人”,我将他流传下来的著作当作“文献”来阅读,以便较深刻地理解这个人物。

我从修昔底德的著作里并未察觉出一个头等重要的新事实。我甚至读不到他的原始文本,而且我认为这对于我的计划也不一定必要。我想也可以这么办:我的论题是韦伯,我想更进一层弄清楚他的思想发展和他的著作的成文经过。在译文和童话般的第二手文献多不胜收的情况下,我不一定读修昔底德的原始文本。

在着手研究我的论题时,我曾试图思考麦耶(Eduard Meyer)——下面还将谈到此人——的一个看法。他以批评的口吻谈到现代历史撰写中日益严重的“颠倒科学方法”的倾向,即“不是从可靠的东西出发解释和理析不可靠的东西,而是反其道而行之,根据从不可靠的东西中推出的结论推翻可靠的东西并将之硬塞进一个通过直感观察设定的论题”。[②] 我关注这一点,——但是:“完全不要假设,也会一事无

① 布克哈特:《世界历史的思考》(*Weltgesc Gichtliche Betrachtungen*),Stutt. gart:Kröner 1963,页21以下。布克哈特十分欣赏这段话,他又将之用在《希腊文化史》(GK)的引言里(Kröner版卷3,页11)。

② 麦耶:《古代史第一卷补遗》(*Nachtrag zum ersten Banddu GescGicht des Altertams*),Stuttgart,Berlin1925,页70。

成。”这是引自韦伯的话。[①]

首先,韦伯了解修昔底德吗？古典的伯里克利斯(【译按】Perikles,前499－前429,古雅典政治家)。时代的希腊对于他究竟意味着什么？世界史上这个独特的时代莫非以某种也许早已在他身上形成的方式加强了他的思考？希腊对他是什么？“希腊精神文化”——这是他的用语——在他看来至少是“西方和近东文化发展”的“基点”[②]其“历史地位”“等同于”古代犹太教、罗马法和立足于罗马官方概念的罗马教会的地位,最终则集中表现在作为“西方文化发展”的终极“基点”的新教抗议宗。韦伯评估“希腊精神文化”的世界历史地位时,他所想到的究竟为什么只是充当经典文本的“作为职业的科学”？这样的科学对产生于“希腊精神文化”的精神中的科学为人所带来的一切希望的绝唱,是对“使苏格拉底的学生们茅塞顿开的令人惊心动魄的经历”所带来的一切希望的绝唱。“令人惊心动魄的”还有韦伯的讲话的影响。谁在1945年以后在一所德国大学里从事对他的研究,谁就会感觉到他的讲话在每一个研究他的优秀教师的精神和灵魂中残留的震颤。[③]

同时代人有感于韦伯的宗教社会学著作,也由于他的两篇伟大讲话的启发,往往将他与《旧约》中伟大的灾祸先知相比。这符合那个时代:施本格勒、存在哲学灾祸和死亡引起的非理性向往[④]不过,另外一种对韦伯精神形象的理解让我更加心悦诚服。这来自鲍加顿(Eduard

---

① 韦伯:《古代农业状况》(*Agrarverlältnisse wu Altertum*,载:GASW,页283。)

② RS111,页7。

③ 韦伯最重要的著作战后不久便可读到;亨利希(Dieter Henrich)的博士论文写于1952年。尽管“法兰克福学派”的抵制,韦伯仍是1964年社会学家大会的主题。当然,政治学作为其权威的“奠基人”的代言人特别拒绝正面接受韦伯的学说(参阅G. Hübinger/J. Osterhammee/W. Welz:《韦伯与1945年以后的科学政策》[“Max Weber u.. die Wissenschaft liche Politik nach1945”]载Zfp 37. 1990,页181－204)。关于韦伯对大学时代的笔者的重要性,参阅《作为职业的政治学——一个75岁艺人的“自述经验”》,载《现代国家中的行政》,政治学论文集J. Tübingen1999,页381－415。

④ 关于这种观察韦伯的方式,见Marianne Weber:《马克斯·韦伯传略》(*Max Weber: eim Lebensbild*),Tübingen1984,页605;E. Baumgarten:《韦伯其人其事》(*Max Weber: Werk u. Person*)Tübingen1964,页648;P. Honigsheim:《忆韦伯》(*Max Weber:zum Gedächtnis*)页220。

Baumgarten)。在韦伯最后的慕尼黑时代,发生了斯巴达起义,即巴戈利亚共和国,和艾斯纳(Kurt Eisner)为年轻的阿尔杨(Arco)伯爵杀害的事件。当韦伯听说在大学生全体大会上发生了排犹骚乱时便急忙赶到大课堂。他声色俱厉,立即将学生召集在一起,同时向软弱的校长和瘫痪的校务委员会大发雷霆,并将校内全部纷争公之于众。校方写信给他,呼吁他"对校务委员会的威信可能受到的损害给予同事般的关注"。甚至对他怀有善意的报纸也建议他关注对他作为大学教授的威信可能产生的不良后果。他对报界的回答直截了当:他"不大明白它[报界]为什么为他失魂落魄"。他告知校长:"只要公众的利益受到如此严重的威胁,我便决心放弃同事关系原则。"

校长将韦伯的话向校务委员会做了转述;韦伯应对此做出解释。下面我将援引鲍加顿的原话。[①]伟大的艺术史家沃尔夫林在韦伯死后曾向鲍加顿叙述校务委员会会议的过程。现在根据鲍加顿的记载转引沃尔夫林的叙述。

> "我们坐在华丽的靠背椅上。坐在我旁边的历史学家封·米勒说:'同事先生,现在尘世间最神经质的人马上就要冲进来了。'韦伯来了,庄重地坐下来。他关切地、神色有些阴郁地看着在座的人……我对邻座的人说:'我看不出这个人有什么神经质。'他站起来。接着转动着双眼扫视了我们一遍……他开头的几句话中有这么一句:'但愿诸位不至认为这种集会会使我感到丝毫敬服。如果椅子的腿开始飞起来,那倒是最让我感到惬意的。'接着他对赦免伯爵的问题,对大学生集会的不体面行为发表了一项声明。……突然,这个被传唤的人超越校长成为法官。校长胆怯地对韦伯的狂放言辞表示谴责,随后韦伯面带嘲讽和

(接上页)christoph Steding 1931 年在马堡写成的博士论文《韦伯著作中的政治与科学》(*Politik u. Wissenscqaft bei M. Weber, Breslau*1932)中对韦伯就古犹太教先知预言的诠释所做的自我诠注的论证尝试,仍然值得一谈。Karl Löwith 在其《论文集》(Gesammelte Abhandlnngen, Stuttgart1960)页 5 对此表示认可。

① 《韦伯其人其事》,页 625 以下。

恼怒走出会议室。我们一声不吭地跟着他走出去。他使我们所有的人感到羞惭。而我在此一时刻理解了我以前所不明白的事:我从这个人身上看到,从他身上第一次看到想必早就存在的品质——**一个希腊的演说家**[楷体为笔者所强调]。"

为说明如此观察韦伯的可能性,还有第二个证明。在1918年夏季学期,韦伯——为了试一下他是否能够胜任——在维也纳大学的大课堂讲课。1918年7月16日学期临近结束时,《新维也纳日报》在副刊赞赏德意志帝国教授登台讲课。[①] 自温格(Unger)、施泰因(【译按】Lorenz von Stein,1815 - 1890,国家法学教授)和伊厄林(【译按】Rudolf V. Ihering,1818 - 1892,法学家)时代以来,还不曾有哪个大学教授像韦伯这样,在维也纳大学法学院将如此多的听众聚集在自己周围。产生这种非凡的吸引力的并非这个人的高超的演说技巧,也不是他避免任何空话的思路的原创性和严谨的客观性,"而首先是他唤醒沉睡于他人灵魂中的感觉的能力。每句话都清楚地表明,他觉得自己是德意志既往的继承人并始终意识到他对后世的责任"。"这个学者身材高大、胡须满腮,宛如文艺复兴时代的德国石匠。只有一双眼睛闪露出艺术家的执拗和思考的快乐。目光深沉,来自内心、来自隐蔽的心曲,扫向辽阔的远方。跟这副仪表相应的是,他的表达方式具有无限的可塑性。这正是这里表露出的一种近乎希腊的观察方式。"

围绕着对伟伯的优先继承权而展开争辩的学科的数量大致等于要求成为荷马故乡的城市的数量。韦伯无疑出身于法学,他以罗马法和传统上的为日耳曼学者收回的贸易法研究——这种交叉已属非同寻常——取得高校教授资格。基尔克(【译按】Otto von Gierke,1841 - 1887,德国法学家)根本不同意这种组合——这无法指引人应从哪里入手研究韦伯——虽然关于韦伯的法社会学(Rechtssoziologie)的必修是基础课能够为法学学习

① 关于韦伯的维也纳时代,参阅 F. J. Ehrle 资料丰富的博士论文《韦伯与维也纳》,Diss Freiburg i. Br. 1991,我从这里得知 Erich von Korningen 的论述,参见 Ehrli,页57以下。韦伯"不悦地"对这"戏剧性场面的评论"做出反应。

的后续学科水平提供某种保证。那么,社会学呢?韦伯的"理解性社会学"(verstehende Soziologie)与全世界在"社会学"概念下所从事的研究毫不相干。尽管如此,它却宣称韦伯是其"创始人"之一。①

政治学,至少在施特劳斯(Leo Strauss)、沃格林(Eric Voegelin)和阿伦特(Hannah Arendt)影响之下的德国政治学跟这位"摆脱了价值的虚无主义者"有些摩擦,虽然韦伯在他过早离世之前纯属偶然地没有接受贝克(C. H. Becker)完全按照韦伯的愿望在波恩大学开设的"政治"讲座——没有附加成分②——而是出于私人原因前往慕尼黑接受了布伦塔诺(Lujo Brentano)定出的国民经济学讲座。

国民经济学本可能提出充足理由,虽说享受不到长子继承权,但却可以拥有继子的权利——韦伯在弗莱堡、海德堡、维也纳以及最后在慕尼黑只拥有国民经济学讲座,这门学科,像韦伯一直将自己归入其中的整个国民经济学历史学派一样,几乎将他忘了:只是缓慢地首先从日本、英国和瑞典,然后从德国起步,开始[对韦伯]萌发一种怀旧寻根的幽情。③ 从根本上推动笔者就韦伯和修昔底德的关系做这次尝

① 这个神话随着历史评注版(MWG)的进展逐渐淡出并让位于一种严格的"基于作品历史的"理解。关于对 PE《新教伦理学》的新理解,参阅 F. Gnttadin《马克斯·韦伯的 PE 导读》(*Einfährnng in die PE Max Weber*)1998;关于韦伯的政治观,参阅 Karl Palonen《对政治家的赞辞——韦伯的〈作为职业的政治〉评注》(*Eine lobrede dür Plitiker-Kommentar zu Webers 〈Politik als Beruf〉, Opladen*)2002。

② Palonen 在前揭书错误地认为,在韦伯时代还没有德国的政治科学。当然,它作为"学科"还没有"分离出来",正如现代的"政治学"(Politologie)几乎还没有显示出其优点那样。关于韦伯时代的政治学,着重参阅 Gangoif Hübinger《帝国时代的国家论和政治学—论耶内林克、辛泽、韦伯》(*Staatstheorie u. Politik iun Kaiserreich*:G. Jellinek, O. Hintze M. Weber)载《政治、哲学与实践——赫尼斯纪念文集》(*Politik Philosoplire Praxis——Festschrift fiir W. Hennis*)。H. Maller 等编,Stuttgart1988,页 143 以下。

③ 在较新的文献中,我只指出博沙德(Knet Borchardt)的《认可与拒绝——百年来对国民经济学在德国的地位和功绩的变动不定的评价》(*Anerkennung u. Versagen. Ein Jahrhumdert Wechelnder Einschätzung von Rolle u. Leistung der Volkswirtschaftslehre in Deatschland*),载:R. Spree 编:《20 世纪德国经济史》(*Geschichte der dentschen Wirtschaft im 20. Jh.*),Miinchen 2001,页 200 以下,附简明文献目录。此外还有 K. Borchatdt:Commentary zu Heath Pearson. The Germman His-torical School of E-conomics(《评皮尔森的〈德国经济学的历史学派〉》),载"H. H. Nau 和 B. Scheford 编:《经济史》,Berlin New York 2002,页 44 以下和 R. Swedberg 的论文,载:前揭书,页 176 以下。

试的是体现在70年代弗莱堡大学国民经济专业旧有藏书的图书分类上对较早的德国国民经济学所表现出的十足的冷漠态度。

历史学。《宗教社会学文集》的《前记》如此开篇:“现代欧洲文化世界之子在讨论具有世界通史意义的问题时,不可避免而又有理由提出问题:哪样一些情况的纠结导致在西方的土地上,而且只能在这里产生具有普世意义和适用性发展方向的文化现角。”只有在西方才有过处于“我们今天承认其‘适应性’”的发展阶段的“科学”。经验性的知识、关于世界和生活问题的思考、最深刻的生活智慧、得到非凡升华的认知和观察,所有这一切其他地方也曾有过。“然而”,数学基础、合理的实验、合理的化学,这是除了西方以外的其他文化地域所缺少的。高度发达的中国历史编纂缺少“修昔底德式的实用性”(我们在这里至少将修昔底德用作形容词)。“政治机构意义上的‘国家’也“只为西方”所熟悉,——最后集中到对整个作品具有核心意义的表述:“我们现代生活的最具有命运性的力量,即资本主义,现在也是这种情况(RS[Religionssoziologie——宗教社会学]I,1-4)”。

历史学家们如何看韦伯关于从事历史学的独特方式的论断?韦伯是1985年斯图加特历史学家会议的中心议题。考卡(Jürgen Kocka)编订出版了《历史学家韦伯》(*Max Weber, der Historiker*)[①]。在这本近300页的书里,修昔底德的名字一次都不曾出现。可以肯定,除了韦伯在其中享有不容争辩的崇高威望的古代史这个专门学科,其他任何一个高度专门的学科都不可被认为,在这里学术性并非空话。上个世纪的莫米格连诺(Arnaldo Monigliano)、芬莱(Moses I. Finley)以及我们的豪斯(Alfred HeuB)对他赞不绝口。可是,这个高度评价首先针对的是什么?唯一所针对的是什么?——针对的是韦伯关于罗马历史,特别是关于罗马农业史的论文,这与他1891年《罗马农业史对国家法和私法的意义》这篇争取教授资格的论文相衔接。只有关于“城邦”的遗留残稿和1909年版关于“古代农业状况”的手册的辞条中与

① 参阅《历史学评论》(Kritische Studien zur Gesdichtswissen. Schaft)卷73. Göttingen1986.

希腊有关的段落才引起了——而且越来越有力——专门历史学家们的思考。人们在着手 MWG(Max Webess Gesammelte Werke[韦伯全集])的出版过程中日益关注作品形成过程的问题:研究了与麦耶的关系并认识到布卡德和顾朗治(Fustel de Coulanges)对于韦伯的重要性。

这肯定是正确的,可令人奇怪的是,韦伯的古代史论文从页数上看事实上几乎仅限于罗马历史和其他古希腊罗马历史的"事实",虽然造成《前记》中所列举的西方"成就"的合理性潜力几乎全都源于希腊。韦伯所认为的在"西方文化发展"中占有突出地位的"希腊精神文化"在他的世界历史的视野中是否一个盲点?[①] 或者让我们将问题提得更直接些:就韦伯从世界历史方面着手的研究而言,希腊古典时期,尤其他几乎从未提及的修昔底德岂不比里克特、胡塞尔(Husserl);温德尔班德(Windelband)更加重要?岂不比一再被作为社会学方法的依据引用的东西,甚至比其博士导师戈尔·施米特(Gold Schmidt)或者争取教授资格论文的推动者迈森(A. Meizen),以至比莫姆森(Th. Mommsen)这个在韦伯青年时代占主导地的科学形象更加重要?

我的问题的简略表述是:修昔底德对于韦伯意味着什么?我特别将修昔底德提出来,因为只有借助修昔底德我才找到一个勉强可以成立的(韦伯)作品成文过程的连接点,甚或是整个作品的"基点",至少是他不厌其烦地讨论的、应称为概念的"方法"的"基点"。

人们早就认为,可以从某一视角将韦伯和修昔底德一起考察,他们相互"有亲和性",他们属于同一条"线"。两人在政治上都是现实主义者,[②]两人都致力于政治"判断力"的发展。[③] 斯卡夫(L. A.

---

① Finley,前揭书,页 96 对这种偏狭视角评论说:"可是,作为一个更令人感兴趣的主题在我看来是希腊历史,部分原因在于韦伯只是对此做出暗示,或者给予的解释有缺陷。"这不可能是最后定论。即便韦伯对希腊历史"发表的意见"微乎其微,但他对它的孜孜不倦的研究却都沉淀在他提出的"概念"里,即沉淀在人们可藉以指称他的"理论"的东西里。关于韦伯的"理论"的概念,只须参阅他跟 Sombart 一起对《文献》(Archiv)编者之一 Edgar Jaffeé 的《资本主义经济制度理论体系》(Afss 44,1917,页 348)所做的清晰解释。

② 此语出自 P. P. Portinaro:Il realismo politico(《政治现实主义》),Roma:Laterza1999.

③ P. Breiner 的一个基本命题,见他的《韦伯和民主政治》(*Max Weber and Democratic Politics*),Jthaca1966,页 3,71,164。

Scaff)多年前曾在他关于“Weber before Weberiar Sociology”(“韦伯社会学以前的韦伯”)的长篇文章中指出两个之“英雄的”或者“悲观主义的”现实主义亲缘性,问题在于“Weberian Sociology”是否已经从“修昔底德的”悲观主义分离开来,这种悲观主义是否已经深深地扎根于韦伯社会学的“范畴”和基本概念之内。[①] 笔者对这两个人的“亲缘关系”的思考也很久了;最后 tyche,偶然性,使我发现了一条线索。这里不得不谈到罗舍尔(【译按】Wilhelm Rosder,1817 - 1894,德国国民经济学历史学派代表),

根据已知的材料,克尼斯(【译按】Karl Knies,1821 - 1898,德国国民经济学历史学派代表)对于韦伯必然是一位重要的教师——当时在麦塞堡,今天在柏林收藏的遗稿中的大量笔记都证明这一点——这个在海德堡读书的大学生曾听过他的国民经济学讲座而且获益匪浅,并在 1897 年接过他的教职,笔者就此在由莫姆森(Wolfgang J. Mommsen)动议召开的主题为“韦伯和他的同时代人”的伦敦韦伯会议上向疑虑重重的与会者做了一个报告。[②] 人们可以将克尼斯看成同时代人吗?韦伯不是在关于“罗舍尔和克尼斯”的第一篇“方法论的”文章中“超越了”他并以托词将他一笔带过吗?现在何以还要提起罗舍尔呢?在对罗舍尔的《历史学方法》的第一条注释中,即在包括三部分、从 1903 年写到 1906 年且始终未完成的一组文章的第一篇的第一则注释中明确无误地称:“我们在这里深入地分析早已被超越的罗舍尔的观点”(WL【译按】Wissenschafslehre——科学论页 3,注 1)。韦伯在他康复之后还惦记着罗舍尔的什么事?也许有某些他为之对他始终心怀感激的事?不久前,苏卡勒(M. Sukale)举例中肯地说明,人们从韦伯

---

① 关于这个对理解韦伯至关重要的概念,见 H. Tyrell《悲观主义——一则概念史札记》。载 *Simmel Newletters*,页 138 - 145。

② 《韦伯的“人的科学”——韦伯与德国国民经济学历史学派》(*M. Webers“Wissenschaft vom Menschen”. M. Weber u. die deutsche National-ökonomie der historischen Schule*). 载 W. J. Mommseu u. W. Schwentker 编《韦伯和他的同时代人》,Göttingen 1988,页 41 - 48;另收入笔者著《韦伯的问题提法——论作品成文过程》(*M. Webers Fragestellung. Studien zwr Biographie des Werlces*),Tübingen 1987,页 117 - 166。

对罗舍尔的剖析切不可期待能够澄清罗舍尔的真正立场:他“往往歪曲他读的东西,或者他读书过分肤浅”。[①] 韦伯的罗舍尔一章,像他关于克尼斯的一章一样,不宜于用来了解罗舍尔。[②] 尽管如此,《罗舍尔和克尼斯》的罗舍尔部分对于“作品的成文史”仍具有无比巨大的意义:它表明,正在康复中的韦伯的主题,他自己的历史学“方法”,并非通过对罗舍尔的剖析,罗舍尔只是媒介,而是通过对修昔底德这个西方历史编纂的不容争辩的大师的部析得到揭示的。

科略-泰伦(Catherine Collot Thé léne)童话般的观察细腻的韦伯研究论文,对于法国韦伯研究学界,标志着向着严格的著作成文历史解读的决定性转折。她写道,人们为了找到韦伯的学术文献,须有“un Flair de policier”,一个侦探的灵敏鼻子。[③] 事实上,韦伯并没有建立方法论和体系的意图。我们今天必须费尽心力认识他的许多暗示和影射。[④] 尽管如此,无须特别专门的知识便可设想,韦伯十分熟悉罗舍尔涉及政治的著作(被概括为“政治——君主制、贵族制和民主制之历史的自然学说”,韦伯如此引用在他的 WL 中,页 28,注 4)并为了他自己的目的,尤其为了他的“统治社会学”(Soziologie der Herrschaft)广泛涉

---

① Sukale《韦伯—激情与严谨》(Max Weber. Ledenschaft u. Disziplin)Tübingen 1987,页117-166。

② Dieter Koop 对罗舍尔的政治学著作做了一个完美的概括,载 W. Bleek 和 H. J. Lietzmann 编《德国政治学诸学派》(*Schulen der deutschen Politikwissenschaft*),Opladen 1999,页135-157。除了在文献中以外,未提到修昔底德。

③ Études Wébérinennes[《韦伯研究》]——Paris2001,页 261。其中包括我所熟悉的对Jürgen Haberas 的最精辟的评论,他极力使他的理论能够与韦伯接轨。

④ 对于韦伯作为可勉强用于当今的政治思想家的声誉最严重的失礼之言是他本人欠严谨的评说:“我们首先使波兰人成为人。”韦伯在这里指的是波兰人与德国人之间在饮食和居住方面的基本差别,这是关于农村劳动者的中心课题(与德国农夫的种种“要求”相比,波兰人的“不可思议的无需求状态”)。同时他采用了一个大概为读者所熟悉的比较,这就是麦考利(Masauley)在他的英国史中就英格兰人和爱尔兰人的生活方式所做的比较(参阅Macanley《光荣的革命》,zürich1998,页 329):“在居住房屋的人与栖身于窝棚的人之间毫无可比之处,吃面包的人与以马铃薯果腹的人之间也是不可比的。”在 1906 年的关于俄国的论文中,韦伯将波兰人比作“俄罗斯般的爱尔兰”(Afss23,1906,页 364)。令人奇怪的是,不论莫姆森关于韦伯的“民族主义”的许多论文,还是 Cornehus Torp 的最新著作《韦伯与普鲁士容克地主》,Tübingen1998 都没有提到韦伯指导下 Leo Wegener 的博士论文《德国人与波兰人

猎罗舍尔"宏大的"百科全书般的著作并加以利用。[1]

韦伯的"闪念"几乎说不上是文献所给予的寻常意义上的"影响"的后果。他的"闪念"——本质上属"关联"、强烈反差之类——是他自己的。他的文献知识无比深厚,他知道他必须参考查阅的所在。那么,他关于"希腊精神文化"的知识是否也可能得益于罗舍尔呢?这一点可能反映在韦伯的哪部作品里?

如果我没有看错,那么,在有关韦伯的"方法论"——它毕竟以《罗舍尔与克尼斯》文章系列为出发点——的汗牛充栋般的文献中,这种非常明显的东西并未受到重视。[2]它白纸黑字赫然写在《科学论文集》第二页上:"因此,我们首先阐述罗舍尔在其《修昔底德的生产、著作和时代》(1842)中所表达的方法论的基本观点。"[3]韦伯对"罗舍尔的历史学方法"——这是他一系列文章的第一部分的标题——的阅述

(接上页)的经济斗争》,Posen1903,共319页。Wegener显然是韦伯最喜爱的学生(参阅《韦伯传略》,页257)。他在罗马阅读了这篇"资料丰富的论文草稿",据Marianne向Helene报道说(1901年11月26日的信)。1893-1903年间,Wagener致韦伯的几封信都收藏在韦伯-舍菲尔文献馆(慕尼黑)。德国人,不论地主、工匠还是农夫都未得好评,他藉波兰人称赞他们"性格刚强"。韦伯为什么在他未来的讲课中除了犹太人和俄国人以外只想看见波兰人呢?

① 这首先指韦伯的"平民选举的领袖民主制"概念和他对后拿破仑时代的帝制概念的经历。罗舍尔的《帝制自然说概论》(*Umrisse zur Natur-lehre des Cesarismus*)(萨克森科学院哲学历史学部论文集,Nr. lx„ Leipgig1888)大概是对这个论题的迄今资料最丰富的表述。罗舍尔与韦伯之间和区别见 *Peter Baehr, Caesar and the Fading of the Roman world. A study in Republicanism and Caesarismus*(《恺撒与罗马世界的衰微——论共和主义与帝制论》)。——New Brunswick:Trancaction Publication 1997。

② 在K. L. Ay关于韦伯与"莱比锡人"的关系的优美文章里,在论及罗舍尔时至少提到《修昔底德》这个标题,参阅Ay《韦伯对莱比锡"精神"的剖析》(*M. Webers Auseinandersetzungen wif dem "Geist" von Leipgig*),载 *Neues Archiv für Sächsische Geschichte*,(《萨克森历史新文献》)70,1999年,页148以下。

③ 标题全称《修昔底德生平、著作和时代——附历史艺术美学引论》(*Lehen, Werk u. Zeitalter des Thnkydides. Mit eimer Ein. lètung zur Aesthetik dei historischen Kunstüberhaups*),Göttingen1842(共573页)。这是1827年在汉诺威出生的作者在格廷根写的献给L. Ranke和H. Ritter的教授资格论文。罗舍尔写这本书有着宏大的图谋:这本书(《绪论——修昔底

所依据的是罗舍尔早期的一些著作,他在注释里(WL Wissenschaftslehre[《科学论》],页2,注①)解释说:"此外,在对于我们具有本质意义的重要论点当中,一直到罗舍尔伟大著作的后来的版本几乎没有重大的实质性改动。"在这里让我们感兴趣的并非"罗舍尔的伟大著作",而只是罗舍尔的《修昔底德》对于"表述"韦伯的"希腊精神文化"观点所具有的价值以及——如随后将说明那样——对形成韦伯自己历史学的方法,或者我们可坦然地说,"理解性社会学的"方法甚或"政治学的"思考方式所具有的价值。①

"希腊的精神文化"和文科中学生的"课余读物"

为此我们必须再次介绍一下中学生马克斯米廉·韦伯(Maximilian Weber)——这是〔柏林〕夏洛滕堡皇家奥古斯特皇后中学各班级名册上正式登录的名字——的功课和学习热情,1882年复活节,韦伯通

(接上页)德》)是《克利俄——历史艺术史论文集》(*Klio. Beitiäge zur Gessclichte der historischer Kwnst*)丛书的第一卷。第二卷论述希洛多德和色诺芬,而第三卷,即"应讨论5个伟大的罗马历史学家"的一卷将随后出版(《修昔底德》的前言)。——以历史批评的观点在研究韦伯著作上取得卓越成就的温克曼(Johannes Jinckelmann)显然也忽略了修昔底德对于韦伯的意义。WL第二版(Tübingen 1951)包含着文献评论的提示,但在后来的版本中,这些提示却像至为珍贵的名目索引(页630-687)一样全给删去了。在他列举罗舍尔的最重要的著作的WL的页2和页28注④都没有提到《修昔底德》。显然,他在努力搜求韦伯的参考书时没能找到这本极其罕有的书。在致力于建立韦伯的"理想参考书目"方面取得巨大成就的H. Teiber(参阅《韦伯和俄罗斯历史哲学——韦伯的"理想参考书"一瞥》["*M. Weber u. dit russische Geschichtsphilosophie. Ein erstr Blick in Webers" ideale Bibliothek*],载V. Krech和H. Tyrell编《1900年前后的宗教社会学》,Würzburg 1995,页249以下。)迄今仍未提到《修昔底德》。但我很感激他的研究,因为他确认尼采了解罗舍尔的《修昔底德》。

在本书出版之后,笔者将把它的样书——这无疑涉及文科中学学生韦伯的一本书——赠给慕尼黑韦伯工作室。我为能在柏林"教育研究图书馆"研究韦伯的古典语言作业衷心感谢我的学友K. Von Ecken.

① Palonen的前揭书页8精辟而中肯地指出:"可见,政治科学(Politologie)是一门学科,它旨在'解释',这突破规划则而又在形成规划的活动(即将"Politics",即政治作为行为概念,笔者注)的特点。"

过中学毕业考试。有关韦伯中学时代阅读古代作家著作的数量、他读书之勤奋、他做出的孟浪失误的判断——西塞罗是他要斥责的第一个"文人"——以及帝国成立后第一个十年影响着阅读的时代氛围等等情况,我们从韦伯写给比他年长8岁的(斯特拉斯堡的)表兄弗里茨·鲍加顿(Fritz Baumgarten,1856-1913)的长篇书信中可得到非常具体的了解。玛丽安尼·韦伯(【译按】Mariannne Weber. 1870-1954,作家,马克斯·韦伯的妻子)将这些信的一部分收入她编的《青年时代书信选》(1936;以下简称JB),但在慕尼黑和〔柏林〕达勒姆遗稿中还有更多关于我们感兴趣的问题的文献,而他的表兄在这里扮演主角。

我们关于韦伯的中学时代,尤其他对古代语言向他展示的世界的兴趣所知道的一切,远远超出文科中学的至高目标所试图达到的一般情况。[①] 韦伯进行思考和对世界表示自己的态度的方式,最早还是由于阅读古代作家的著作的影响,这深刻地反映在他的学术兴趣和范围上。他借助"古人"训练"情操"和"精神",正如尼采在中学、布克哈特在巴毫尔文科中学时那样。他们阅读分析"同时代人"的著作,他们自然了解这些同时代人,可是这些人并没有告诉他们多少东西。一个像韦伯这样的年轻人在从中学转入大学时,已经全面武装起来,他能够作为人,作为政治家、学者对世界"表示态度",因为即便一种超越纯实证主义资料整理的"客观"科学的说明也是一种"表态"。一个有良好教养的人在中学时代以后所应获得的能力:学习热情、勤勉、判断力、区分"伟大"与"低下"、区分主次以及端正对职业和"高级研究"的兴趣的能力——所有这些都应随着"中学毕业证书"的取得而形成——此外,当然还应具有接纳一切新事物和不致倒退为"市侩"的能力。

当这个15岁的少年在一篇46页长的文章《关于印度日耳曼民族各族群的性格、发展和历史的思考》[②]里考察了各族群的"精神"和"情

---

① 关于古代语言课程的目标尚保持着古典主义性质,参阅F. Paulsen《教授的历史》(*Geschichte des gelehrten Unterichts*),Leipgig第二版1897,另见F. 鲍加顿的著作。关于当前对这宗遗产的危害,参阅M. Fuhrmann《教育——欧洲的文化认同》(*Bilduug. Europas Kulturelle*)dentität, stutgart Reclam 2002.

② 柏林遗稿。

操”的形成的时候，偏重古代语言教育。文科中学正试图通过与距我们“最近的陌生人”的相遇唤醒，以至训练智力以及觉知能力，即“情操”或“心术”，按照一般常例这种心术只可被理解为“低下的”“高的”“至高的”。人们如果——前提是唤醒“情操”——没有被荷马的英雄和悲剧家们的人物纠缠于其中的情节以及他们的弱点、低下的或者高尚的品格以及“心灵的刚毅”所感染，便不可能研究这些英雄和人物。如果说精神（“智力”）通过语法训练做好了充分准备，那么，一个迷人的世界便展示在（被打开心扉的）学生面前：陌生而又无须多大周折便可理解。他们将终生受用不尽，可随时使用其形象和援引其“文本”。并非为了学校，而是为了生活学习——或者说，至少应该学习。我们所拥有的关于韦伯中学时代的资料生动地说明，文科中学对性格的影响是多么持久，它是那么强烈地感染人产生好奇心、学习热情、求知欲以及同样重要的“学习的快乐”。韦伯显然从不曾有百无聊赖的心态。他作为 15 岁少年开始阅读久已让他心仪的西塞罗的著作，此前他曾借来《书信集》，“以便对此人有个较清晰的印象”，在他 1879 年 8 月 10 日致表兄弗里茨的信（JB 25 以下）的结尾写道：“人们睡觉、吃喝、工作，时光在我们手下如黄油般消失。若有时寂寥真的悄然来——这是理性的人从不会发生的——我知道我做什么，我亮出我的绝活：背诵万比勒（Varn-bühler）先生的税率表！”

笔者认为，人们对韦伯中学时代给予他的影响并未十分认真地看待。玛丽安尼·韦伯证明，他很早便在一切基本方面，即人们今天所说的在他的“哲学”志趣、视角方面已经定型、“臻于完成”并兼容了以前的阶段，这也可用来说明他的中学阶段，他在此时——下文还将说明——从罗舍尔的《修昔底德》中得到他受用终生的最重要的启迪之一。

这是我对韦伯中学时代之明显的重要性的评价，并想以此对但宁格（Jurgen Deininger）提出异议，他在《罗马农业史》MWG 版的序言中反对爱德华·鲍加顿（Eduard Baumgarten）关于中学时代所受到的启迪对韦伯后来走的道路至关重要的设想，他主观地断言，“对韦伯与古

希腊罗马文化的学术关系的关键在于他1882年在海德堡攻读法学阶段”。[①] 但宁格是在对韦伯中学时代的信件做出充分研究之后得出这一结论的。而我自己在多次亲自阅读(Autoplie)这个时期的书信之后却做出不同的评价。由于这个问题在我看来具有原则性的意义,我想不妨带几分学究气对它再次加以考察。

完全撇开韦伯这个特定人物不论,我认为,但宁格没有从“青年心理学视角”认识到一个十六七岁的年轻人在智力上所可能达到的吸收和经历的高度成熟,也没有认识到韦伯时代文科中学最后两学年的性质,这两年实际上完全可以与英、美特有的大学预科相比。宗教讨论就发生在这段时间——事关未来生活的“甘泪卿问题”(【译按】甘泪卿[Gretchen]是歌德诗剧《浮士德》中的女性人物,所谓甘泪卿问题是她向浮士德提出的宗教信仰这个良知)将在这两年之内决定下来。此后人们再也不会有这种感知能力了。谁若细心研究一下这两年的文字材料,认真对待母亲为这个带着自己的问题离群独处的——今天或许说“内向自闭的”(introvertiert)——少年而感到的忧虑,谁就会见证韦伯慢慢形成的兴趣,见证他令人注目的“冷静”和他因对人和对他读过的文献的品质做出的清晰判断而表露出的快乐。他从他的兄弟卡尔身上看到一个可悲的例子,他为这个兄弟内心的“贫瘠”和“荒凉”而忧心忡忡(JB,页252)。韦伯在受坚信礼前几周写信给表兄弗里茨(同上,页20以下)说,他意识到他正处在他一生多么重要的转折点上。“你可不要认为,因为我没有向你写过或表露过我这方面的想法,我就对此罕有感受;我认为我的天性使我很少向别人告知我的感受,做这件事对于我往往需要先消除心理障碍。我通常是独自享受每一种快乐,但我的情感却并未因此而冷漠,如前所说,向别人表露我的情感,这在我很难。即便我正在思考的事,我通常也埋在内心,哪怕冒着被认为完全没有进行思考的危险。”

正如韦伯关于“民族心理学”的长篇文章考察各民族向着“精神”和“情操”的发展倾向一样,我们若没有自己的再觉知能力,也无法理

① MWG I/2,页2以下。

解韦伯的人格,无法理解他的“摆脱了价值的科学”(wertfreie Wissen-scgaft),在他发表的生活见解中两者都不容或缺,尽管他竭力与他的“情感”保持距离。他毕生坚持的是:“没有任何东西对于作为人的人具有某种价值,除非他能够怀着热情做的事。”(WL,页 589,《从学者职业看“作为职业的科学”》)

只有精神的热情才可能推动一个年轻人去占有如此巨量的“资料”,正如这个青年和大学生的青年时代通信所证明的那样。只是在攻读博士学位阶段,在戈德施米特(Goklscgmidt)指导之下,他“学习真正工作的尝试”(JB,页 216)才有了进展,这就是说,为完成一篇学术著作这个目标而工作。尽管如此我仍认为,为特别吸引青年读者的书籍的选择足以使人看到韦伯著作的特点,尽管这基本上还是一部未写的然而其意向已清晰可辨的著作。

从青年时代通信可以对特别使韦伯伤神的“资料”,即他很早便称之为“一团乱麻”的东西,从事最终使他感到“乏味”的东西做出一个判断。

最早属于这后一范畴者是实证法(positires Recut)。在这里实证法就是准则而毫不顾忌实际利益——按韦伯的说法——调节实际利益及法律发展的基本课题(JB,页 271 以下)。所谓“实际利益”即买主、租户、承租人、“以及贸易”的商人,当然还有政治社团的利益,这种利益呈组合状态,在他看来,这种利益组合用“我们的学科手段是无法把握的,所以我为了法学而从事法学的冲动大大减弱”。“简而言之,各种各样的影响将纯法学从我关注的中心排挤出去,使我很难在这方面进行卓有成效的工作……”韦伯以关于商法——一门典型的“正值形成中的法”(D. Schindler 语),并受到“实际利益”的巨大体制性压力的法——的一篇“法学史”论文取得博士学位,而在弗莱堡时代对整顿交易所以大感兴趣,看来这些都并非偶然。

在韦伯法学兴趣刻度的另一面是刑法这个“法学的罪犯部位”,他在取得法官资格后偶然涉足其中(JB,页 284)。他对“本身很少吸引力”,甚至还带某些荒漠味的刑事案件,始终“产生不了多大的学术兴趣”,这个 23 岁的青年给梅廷根的弗伦多夫(Frensdorff)的信中说。而

且,他终生未改此初衷。[1]

如果人们在韦伯的"法社会学"(Rechtssoziologie)中认识不到,法学思想在某种程度上被颠倒了,那就会全然误解韦伯的学说——一门正常学科的蛋壳完全给丢掉了。对一门法学课的高度赞赏在韦伯只有过一次:"我认为,格奈斯特(Gneist)关于德国国家法和普鲁士行政法的讲座,不论从形式还是就其内容而言都堪称真正的杰作……关于国家法,我还从不曾读过一本书,或者听人宣读过一个报告,所提出的问题及其历史方面曾以如此直接实际的方式讨论,同时又将之放在影响着国家构成和体制的国民经济因素和宗教因素的背景之下。"(JB,页145)这里请容我说明,这种实践的和历史的法学观在韦伯在世时已经为拉班(Laband)的"实证主义的"公法观所取代,因而退居次要地位:它通过格奈斯特的学生亨内尔(A. Hanel)又在斯门德(R. Smend)的"整合论"(Integrationstheorie)中再现夕阳般的辉煌,在基本法之下具有决定意义的"卡尔斯鲁厄价值实证主义"既非历史的亦非实践的,因而其结果完全取决于惯例和党派策略的偶然事件。

韦伯始终被视为伟大的社会学"方法论者"。而"超越价值"和"理想典型"对他分析历史的和政治的世界具有核心意义,这也是没有争议的。只是这一成就如果仅仅定位于19世纪广为流行的哲学"方法论"讨论的语境,就会为人所忽略。韦伯的观点更具原创性、"经典性",更不受当时一切学院哲学的束缚,而且在他早年便是如此。[2] 他在写给埃米·鲍加顿(Emmy Baumgarten)的一封长信的末尾,为"空泛的哲学课"解释说,他总是不由自主地"写些东西";多年前他"为所有概念的混乱而伤透脑筋,写作成效甚微,现在我弄清楚了,渐渐地控制不住自己又要写一些东西"(1888年7月5日,JB,页262)。同时代人一再自问,韦伯为什么,像马克思搞他的"批判行当"那样,总是"要冲

---

① 参阅1909年7月16日致耶林内克(Georg Jelinek)的信(MWG11/6,页189):"刑法……这(渐渐)觉得乏味的劳什子。"

② "超越价值"和修昔底德的"历史的无偏袒性"(参阅罗舍尔,页229以下)是"他们那个时代的党派分裂"的产物(罗舍尔,页230)——两者是真正伟大的历史学家的职业义务。

动起来”,与俗人的所有这些“方法论上的”“论辩”其意义究竟何在。在写完给埃米的信刚刚过了 4 周之后,他又给他的兄弟阿尔弗里德(Alfred)写了一封内容相似的信,表面上“并不十分热衷于原则性的大论辩”,他告诫阿尔弗里德切不可过高估价世界上的理论。在包含着他对苏格拉底之创建“概念”的怀旧般的回忆的《作为职业的科学》写成多年之前,他提醒阿尔弗里德,切不可陷入那种“初始性的迷误,我认为这种迷误会为概念认识付出高昂税率”(JB,页 264)。如果我没有看错,韦伯——集中表现在他的“理想典型”的“创建”上——对自柏拉图一直到康德和黑格尔的西方思想传统的拒绝态度的激进程度几乎从不曾为人所充分认识。“韦伯对康德思想几乎一无所知”,雅斯贝斯(Jaspers)伤感地抱怨说。[1] 是的,他对此简直不感兴趣! 康德思想对他理解我们“被置于其中的”世界“何以如此而非如彼构成”帮助甚微(WL170)。爱德华·鲍加顿——我比多数韦伯研究者更加尊重他对他无比景仰的舅父的评价——1930 年 6 月 17 日写给玛丽安尼的信中说:“他的哲学从根本上是非康德的:它完全针对世界上的行动……它认为‘生活’即世界……他是无限忠于世界现实的哲学家们当中的第一人。跟他并列的柏格森和尼采是梦呓升天的神学家”。[2]

现在让我们较详细地考察一下诱惑中学生韦伯——根据青年时代通信所提供的证明——特别专心阅读的书籍,以及他在课余从中学习并勤勉地做摘录的情况。说明他的感受之深,说明这个男孩的“情绪”激动的是,“在我所阅读的所有作家的作品中”,这个 14 岁的少年“最喜爱”荷马。一部长篇小说使读者“手不释卷”,而荷马则不然,他对于我们读者的魅力在于“用来描述一切情节的伟大的自然手法”(JB,页 9)。不过,这里要说明白:荷马的两部书是讲述“英雄们”的命运的史诗。韦伯 12 岁时就在读赫尔德的《西德》(JB,页 3。)(【译按】西德〔Cid,?　-1099〕西班牙英雄)这部最伟大的西班牙英雄史诗。尚不能服兵役的韦伯在 1916 年写给母亲的信中谈到,他在母亲所有的

① H. Arenl, K. Jaspers《通信集》, München 1985, 页 695。

② 韦伯、舍菲尔文档, München。

儿子中有着“最强烈的武士的本能”，由此可难推断荷马史诗中如此吸引他的是什么。“人们任何时候都可以中断阅读，而随时又可以重新读起来，因为这里展示的并非一条相互衔接的情节之链，而是在为形成和平静进行的情节做准备。即便一场灾难降临，人们为此也已经有所准备。……在荷马史诗中，所有一切都已命定，不可能改变了”（同上页 10）。写信的少年很善于说出读书使他产生的情绪。人们不禁要用他喜爱用的一个词“惬意”。又过了几十年，莱因哈特（Karl Reinhardt）才写出他那篇长文《英雄的危机》（Die Krise des Helden）。[①] 而在韦伯的世界里还有“英雄们”，还需要他们，尽管是“在一个很平淡的含义上”。[②] 当他记述他阅读了达数月之久的赫恩（Victor Hehn）：《栽培植物和家养动物》（*Kultur. pflanzen u. Haustiere*）一书时，这同样的“惬意”感又出现了。这本书至今还在吸引着它的每一个读者。这并非儿童读物，而是一部学术性极高的著作，是一本给人极大教益的“实用书”，是描述文化史的一个真正的范例。人们无须专程去希腊或者西西里了解植物、庄稼、家养动物的习性，并进而了解一切文化的基础。在 1898 年海德堡理论讲义的文献目录中，韦伯在“1. 人类科学的最古老的生存条件”这一节，除了赫恩的经典著作还提到哈恩（Hahn）1895 年出版的《家养动物》。这为韦法的农夫状况调查做了十分充分的准备，这个调查附有对食料作物种植的仔细观察。

1878 年圣诞节，14 岁的韦伯如愿以偿，得到波西埃（G. Boissier）的《西塞罗和他的朋友们》[③]的德文改写本，这让他阅读思考数月之久，可并没能改变他对西塞罗的负面评价。（后来他以各种形式解释他的评价的失慎）他在得到波西埃的书的同时还得到三卷库秋斯（Ernst Curtius）的《希腊史》——总计 2511 页。他孜孜不倦地读着（一

① K. Reinhardt: Die Krise des Helden，载：他的《传统与精神》（*Tradition u. Geist*），Göttingen 1966，页 420 以下。【译按】莱因哈德（K. Reinhardt）1886 - 1958，德国古典语言学家。

② 韦伯：《作为职业的政治》，载：PS，页 360。

③ 关于恺撒时代罗马社会的一篇论文。

本如此“厚重的”书[①])。作者库秋斯是先在格廷根,后在斯特拉斯堡,最后在柏林执教的德高望重的历史学家,后来的腓特烈三世皇帝的教师,罗伯特·库秋斯(Ernst Robeit Curtius)的祖父。一个觉醒的中学生从这部书什么会学不到呢?今天,哪里还有在通过摘录牢牢掌握了如此广博的知识的基础上开始其古代语言学习的大学新生呢?在这时他也第一次从文献中知道竞赛(Agón)这个词。[②]

韦伯自学古代史,尤其自学希腊古代史的热情在遗稿(柏林)中得到有力的证明。他不断地向父亲或者母亲报告优良的学习成绩,1876年8月14日写给母亲的信说:“我完成了最优秀的希腊文即席试卷。”紧接着在第二天又写信告诉父亲:“我交上了一篇优美的德文作文和一篇优美的希腊文作文。”表兄弗里茨根本无法及时回复他的“厚厚的、写得密密的信”,他试图就他的思想经历进行交流。他在1879年8月19日写信告知父亲:“我刚刚从城里回来,我和一位朋友在城里……逛遍了所有的旧书店和书店,搜寻我想得到的狄奥多(【译按】这里应指希腊历史学家Diodor Sieulus,生活于公元前1世纪)的一种廉价版本。”8月22日,他解释他这种如此急切的愿望说:“你对我要得到狄奥多的书的愿望一定觉得奇怪。狄奥多除了希罗多德(Herodot)和色诺芬、修昔底德和波里比俄——后两个作者的书我自然还没有——是最重要的希腊作家。”他想让Gsellius(【译按】大概是一家旧书店)从莱比锡给他寄来。三天以后,即在8月25日他告知,Gsellius可提供Diodor的全部四卷文集,每卷4马克。他深感不安:“我本该等你到来时……*可我根本不曾想到这一点*”(楷体为笔者所强调;摘自柏林达勒姆遗稿)。

---

① 1879年1月19日致弗里茨的信。

② Curtius 1,页483(1883年第六版):“除了献牲,没有任何比竞赛。更加具有本质性的希腊节庆成分了。”令人感到奇怪的是,莫姆森将韦伯的斗争和竞争这两个中心范畴的来源定位为同时代人的帝国主义经济竞争的反射。

鲍加顿——韦伯的希腊文化顾问

在这里做一个简短说明。毫无疑义，韦伯在中学的最后两年，作为"课余读物"已经细心读完罗舍尔在 1842 年出版的《修昔底德》。在笔者所看到的这本书里有许多圈点、边注眉批和他自己辑录的简要索引，这些都足以证明这一点。同样清楚的是，韦伯在最终决定撰写《罗舍尔和克尼斯》的罗舍尔部分时，再次使用他所熟悉的这本书。在罗舍尔这一章 41 页的篇幅(WL1 - 42)里，有八十一段摘自罗舍尔原著的引文，其中 41 段引文出自这个伟大的国民经济学家青年时代用过的书。这里不可避免地会提出一个问题，究竟是谁建议韦伯去读这本在 1882 年中学毕业之年几乎已被遗忘的书作为课余读物。围绕着尼采的《悲剧的产生》所展开的大论辩必然引起韦伯的注意，这是不可避免的。我们同样还知道，在 1901 至 1903 年逗留罗马期间不断地萦回于他脑际的是布克哈特的《希腊史》。我们在下面还将对此详细讨论。

在韦伯研究"希腊精神文化"的过程中是谁陪伴他，激励他并为他充当讨论对手？若不知道这个人，要阐释修昔底德对于韦伯的重要性的整个尝试便犹如空中楼阁，因为韦伯的著作几乎全都是在外力的推动下完成的。他总是需要一种"动因"，而对于许多专门问题更需要一个真正的、可借以检验其"问题提法"的专家。他并不太看重李克特(【译按】Heiwrich Ricleprt，1863 - 1936，哲学家)的价值学说(Gartenlaube[①])尽管如此却又跟他保持着密切联系。真实的友谊将他和耶林内克(【译按】Georg Jellinek，1851 - 1911，国家法学家)联系在一起，他敬仰这个伟大的学者，可在背后却又揶揄他的法学形式主义的政治判断。[②] 谁让韦伯关注罗舍尔的《修昔底德》？谁在希腊精神文化的问

① 【译按】Gartenlaube，意为"园中之亭"，曾是 1853 - 1938 年间在莱比锡出版的带自由倾向的消闲图画周刊的名称。作者在此插入这个词的用意，不得而知。

② 韦伯在 1907 年 5 月 22 日写给他的兄弟阿尔弗里德的信中说："耶林内克的文章虽用心良苦，却是法学家处理政治问题的典型方式。法学家们愈是有才智，便愈是会盲目地受到形式主义的侵扰。"(MWG11/5，页 311)。

题上一直到他着手关于“新教伦理学”写作时为他充当讨论对手？

对这个简单问题我长期不得其解。韦伯的学术遗稿，或者其残存的东西大部分收藏在柏林达勒姆秘密的国家档案馆内。笔者曾多次在馆中查阅资料，可关于这个问题却一无所得。

玛丽安尼·韦伯的相当数量的遗稿收藏在慕尼黑巴伐利亚州图书馆手稿部，即所谓“韦伯－舍菲尔文档”。马克斯·舍菲尔（Max Scuärfer）是韦伯的姐妹莉蕾的多个儿子之一，利蕾在1919年自杀之后，留下了4个未成年的孩子，马克斯·韦伯和玛丽安尼收养了他们。马克斯·舍菲尔在读完萨勒姆学校之后作为大学生住在海得堡玛丽安尼家中。从与马克斯·韦伯·舍菲尔一起在萨勒姆读书期间结下深厚友谊的戈洛·曼（Golo Mann）的回忆中，我们了解到这个年轻人与玛丽安尼的共同生活并不顺利。但玛丽安尼却将她的大量来往书信的相当一部分，包括她的私人信件都交由义子保存，后来这部分遗稿经由他作为“韦伯－舍菲尔文档”被送到慕尼黑。

布克哈特在《希腊文化史》引言中告诫人们“细读著作家的全文”：对我们重要的东西，只可能由我们自己发现。我牢记这一告诫终于发现我寻找的东西，这就是我所通读过的千百封信件中的最后一封信，即我们已熟悉的弗里茨·鲍加顿1900年7月19日致玛丽安尼·韦伯的一封短笺，写于韦伯的情况最糟糕的一年。弗里茨祝贺玛丽安尼第一本书《费希特的社会主义和他与马克思学说的关系》出版（Tubingen 1900）。可弗里茨只能简告近况：“我正埋头为青年读者写一部希腊史。”

在以往的韦伯文献中，弗里茨只是文科中学生马克斯·韦伯信件的收信人，这类通信在韦伯读完西塞罗著作以后便中断了。弗里茨是海伦娜·韦伯（Helene Weber）的姐妹伊达·鲍加顿（Ida Baumgarten）——斯特拉斯堡历史学家赫尔曼·鲍加顿（Hermann B.）之妻——的长子，也是海伦娜最喜爱的外甥。他比马克斯年长8岁，被马克斯奉为他那个领域的权威，可他的之间仍可能进行一种兄弟般的亲切交谈。我们知道，斯特拉斯堡鲍家顿之家对韦伯的发展是多么重要，人们也曾推测，他正是从斯特拉斯堡鲍加顿家和夏洛滕堡韦伯家的差别体验到他的“理想典型”概念的。弟弟奥托·鲍加顿（Otto B.，

1858－1924）是基尔的神学家，通过与表兄马克斯在社会和教会政治学中的合作而活跃于韦伯研究者们当中，而弗里茨只是海伦娜可信的晚辈，海伦娜通过他了解远离她的令人淘神的儿子的情况。众所周知的传说称，她为了能谈到马克斯给弗里茨的信，请求弗里茨给她留些地方，以便她能在下面附笔问候。这就是说，她曾请求弗里茨将马克斯的信寄给她，以便她能了解马克斯更多的情况。关于弗里茨，人们迄今从韦伯文献中还了解不到进一步的情况。关于他们在弗莱堡一起相处的情况，玛丽安尼只是说，弗里茨是文科中学的“优秀教师”。[1]

查阅一下弗莱堡大学图书馆目录便足以弄清楚，有一个人与弗里茨·鲍家顿一起走进韦伯的生活，他对韦伯的思想发展必然具有最为重要的意义。表兄弟之间的通信在1879年突然中断，这并不令人感到奇怪，因为弗里茨有几个学期在柏林，在此期间他成为海伦娜“最可爱的”孩子。她把他看成是自己的“长子”。[2] 表兄弟在柏林几乎天天相见。1882年，韦伯在柏林中学毕业，此前一年鲍加顿在波恩师从比希莱（Buecheler）以“De Cristodoro Poeta Thebano”（《论诗人克利斯多·底巴努》）一文取得博士学位。他们论辩对手是沃特斯（Paul Wolters）、门采尔（Robert Menzel）和马尔克（Erich Marcks）。令人惊讶的是，在包括“弗里得利科·鲍加顿”（Fridericus Baumgarten）在内的教师当中没有提到柏奈斯（Jacob Bernays），他在同一年，即1881年发表了关于雅典政治家佛基翁（Phokion）的名著，韦伯也许在“文人”西塞罗之后从佛基翁身上得到第一个“好人”典型。至少有一个问题仍待澄清，他为什么一定要在莱比锡Gsellius那里订狄奥多的书。众所周知，狄奥多的书除了普鲁塔克（Plutach）对于了解佛基翁是最重要的文献。

弗里茨·鲍加顿想必是很受宠的学人。在取得博士学位和通过高级教职国家考试之后，他到雅典德国公使馆担任家庭教师一年半。从雅典前往希腊各地的旅行对于他具有决定性意义。他在1887年写

① 《生平》，页216。

② Guenther Rotu：《1800－1950年间马克斯·韦伯德英家族的历史》（*Max Webers deutscu-engliscue Familiengescuicute* 1800－1950），Tübingen 2001，页508。

了一篇《雅典残存遗址巡礼》(*Ein Rundgang durcu aie Rninen Athens.* Beilage zum Jauresbericut des GroB. uergóglicGen Gymnasium zum Wertheim tür das ScGuljaur 1886/87〔《维特海姆大公文科中学1886/87学年年报副刊》〕, Wertueim a. M. 1887,第二版, Ceiprig 1888),他在结尾写道:"正如读者将看到的那样,我仅限于我们教科书所提到或者在学校课程中颇重要的雅典地区的几个点"。1892年,他在曼海姆古史协会做了一个报告,题为《希腊之旧与新》(*Altes u. Veues aus Griechenland*),其中谈到对希腊商人狡诈的有趣观察。《腓特烈-奥古斯特·尼斯林》(*Friedrich-August Vüsslin, Freiburg* 1896)这部短短的专论则可使人略微窥见其本质。尼斯林是重要的巴登政治家约利(Julius Jolly)的受人敬重的希腊文教师,又是赫尔曼·鲍加顿的姻兄弟。[①] 想为约利写一部传记的赫尔曼使儿子弗里茨注意到了尼斯林。在弗里茨的这本小书中称:"他(尼斯林)经常与他的学生一起读讲话(即伯利克里〔Perikles〕的《悼辞》)并注意到,除了伟大的历史学家,没有任何作家,荷马除外,如此强烈地感染并如此持久地激励那些比较有才干的学生。"弗里茨将努力达到同样的教育效果。但弗里茨的主要著作却是两本与朴兰(F. Poland)和互格纳(R. Wagner)合写的《希腊文化》——共527页,1906年初版,1908年再版——以及1913年完成的巨著《论希腊罗马文化》, Leipgig 1913,共674页。作者认为两部合著中的第一部前面加上了一段出自让·保罗(Jean Paul)的警语:"现今的人类说不定已沉沦到无底深渊,若不是青年人事先通过古老的伟大时代和伟大人物的静谧殿堂堵死了走向后来生活的年货市场的通道的话。"

鲍加顿承担两本书的艺术史部分。他在1903年在弗莱堡取得艺术史教授资格,1911年被任命为荣誉教授,可他绝不仅仅是荣誉性的"文科中学教师"。他在当时的"教书人"当中享有的威望非常之高,流传最广的"青年读物",即维格纳(W. Wägner)编著 Otto Spanner 出版社(莱比锡)出版的《希腊——古希腊人的土地和民族》委托重新修

---

① Guenther Rotu:《1800-1950年间马克斯·韦伯德英家族的历史》(*Max Webers deutscu-engliscue Familiengescuicute* 1800-1950), Tübingen 2001,页508。

订便是证明。第一版出版于1859年。在前言("1901年7月于弗莱堡"——这一定是弗里茨1900年7月19日致玛丽安尼的信中所指的这本书的重新修订版)中,鲍加顿写道:"我至今还常常回忆,我自己儿时阅读维格纳的《希腊》的情景:从他的热情描述受到鼓舞,从他的形象语言享受到欢乐。"如果这类书籍如弗里茨给玛丽安尼的信中所称,是"为青年读者"所写的,那么,我们不禁感到惊异,人们当时究竟是如何设想读者的接受能力的。谁如果考量德国怎么可能在100多年的时间里是领先的世界科学大国这个问题,在"西部"——甚至在杨尼斯堡!——肯定并不比巴黎、伦敦和华盛顿落后,谁就不能不看到,同样也并非另外哪个民族"先于当今所有民族……潜入希腊思想世界的深层,孜孜以求,成功地发掘出古典的史前时代的珍宝"。"我们所拥有的这一切都应感激希腊人这个弱小民族啊!虽然那使我们这些可怜的人成为一个仁慈上帝的儿女的至高真理的明澈的上天灵光并非来自他们,这天光是从亚洲一个卑微民族那里衍射开来普照全世界的,一但美这个概念却首先为希腊民族所领悟……我们若问,在尘世间人首先在哪里认信纯科学的追求,首先在哪里人们怀着纯真的激情,为了真理本身的缘故而寻索真理,那么回答是:在希腊。"维格纳经典著作重新修订本前言中的这段话是对前引让·保罗警语的改写。用鲍加顿的语言是:"我们最优良的教育之根扎在希腊。我们若松弛与我们这个精神故土的联系,便会永远陷于赤贫。"(同上,页3以下)

对于马克斯和弗里茨这对表兄弟之间的关系至关重要的是,在韦伯的弗莱堡年代——我们直到今天才得知其详——除了排得满满的报告和讲课以外,主要是撰写交易所方面的文章;此时,表兄弗里茨一大家人正生活在弗莱堡,两人交往最为频繁。玛丽安尼定期写给婆母的信[①]详细地记述马克斯的工作、应酬、家庭生活等,也总是包含与弗里茨和他不断扩大的家庭相处的内容。两人相互阅读对方的文稿,一起过圣诞节,与鲍加顿一家共享欢乐分担忧愁。韦伯在弗莱堡时视拜斯特(G. Baist)为罗曼语言学方面可敬的同事和专家。但笔者认为,

---

① 慕尼黑马克斯·韦伯-舍菲尔文档。

弗里茨表兄在古代经典的所有问题上是更能给人以灵感的谈话对手。1896 年在弗莱堡"学术协会"就"古希腊罗马文化沦亡的社会原因"所提出的"通俗报告"(GASW [Gesammefe Aufsätze zus Sozial u. Wirtschaftsgeschichte]《社会和经济史论文集》),页 289 - 311)肯定来自弗里茨的推动。弗里茨是很受欢迎的报告人。他的弗莱堡大教堂解说辞是颇有名气的。[①] 弗里茨像马克斯一样出身于一个高度政治化的家庭;在斯特拉斯堡的舅父和弗里茨的父亲赫尔曼·鲍加顿(1825 - 1893)对年轻的韦伯而言是最重要的政治性人物之一。显然比他的神学家弟弟更少关心政治的弗里茨是一个热情的学人,他对古希腊罗马文化,尤其对希腊文化的兴趣大大超过语言学兴趣。艺术 - 历史 - 文化上的东西是他的首选,他以一个教育家的可靠的本能,为比他小 8 岁——而不是玛丽安尼在《生平》中写的(页 53)6 岁——的表弟在选择适合自己的"课余读物"时提出建议。

由此又得再次谈到韦伯在中学最后两年阅读罗舍尔写的青年读物的问题。罗舍尔的书在 1880 年前后虽未被遗忘,但对推进修昔底德研究已经很久不再起作用了。罗舍尔再也未重提他的《修昔底德》,就在他的教授资格论文发表之后的那一年,他的划时代的著作《政治学讲授提纲》(*GrumdriB zu Vorlesungenüber die Staatsusissenscuaft*)便问世,这是所谓"德国国民经济学古代历史学派"的出生证明。

罗舍尔所撰《修昔底德》的语言可能让我们感到陌生,但更糟糕的也许是,我们不可能重新感觉到其中所表达的感受。他在《修昔底德》,即在可称之为罗舍尔的"史学"的这部著作的"前言"中——许宾格(Gangolf Hübinger)在一篇杰出的专论里对跟格文努斯(Gervinus)的关系甚至对德国历史主义的产生做了阐述[②]在这样一篇方法论的前言中写道:"我们在做这种种思考时,神不知鬼不觉地到达将向我们展示修昔底德之灵的圣殿的大门。这是扣人心弦的一瞬!我们脱下我们的鞋,因

① 参阅弗莱堡大学考古学正教授 H. Thiersch 为弗里茨·鲍加顿逝世所致悼辞,载《学术通报》(Freiburg i. Br.)NF XIV,1913. 5. 6——感谢 Ernst Schulin 为我提示 Wägner 的著作。

② Hübinger:《格义努斯——历史判断与政治批评》(*Georg Gottfried Gervinus Historisches urteil u. Politiscue Kritik*). Göttingen 1984。

为我要踏上的是圣洁的地面。"[①]为修昔底德的著作所受到的这种深层感染属于晚期浪漫主义时代,不过,现代的历史学家们——我由此想到已故弗莱堡的同事施特拉斯布格(Hermann Strasburger)——也不可能感受不到这部堪称最伟大的历史著作的深度和力量。[②]

尽管如此,当韦伯还是中学高年级学生时,此书已不再流行。关于修昔底德的历史 - 艺术性读物——在德语地区则以罗舍尔的著作为其代表——为语言学的短小精美的作品所取代,内容是所谓"修昔底德式的问题"。其中特别重要的不仅是法学学生至今有时还可能在"罗马法典注释"中经历到的问题,如,拼凑粘贴在一起的各部分怎么会同属一体?这是否是后来添加的?这段话是不是"模糊难辨"?等等问题,——对笔者而言,尽管拉丁文知识有限,在笔者的格廷根时代是最令人兴奋的是法学学习部分。这个研究修昔底德的时代确定无疑地结束了,其标志如果说不是施互茨(Eduard Schwartz)的《修昔底德的历史著作》(1919),则一定是沙德互特(W. Schadewaldt)的短文《试论修昔底德的历史编纂》(柏林,1929)。[③]

"自从汉堡约翰学院(【译按】Johanneum,新教福音派培养教士的学校)乌利希(F. W. ullricu)教授在他解释修昔底德的论文提出并回答了修昔底德历史学产生历史的第一个基本问题以来",沙德互特写道,80 多年已经过去。当然,乌利希以后 80 年,研究也达到了这样一点:"知名学者们的重要声音原则上可以否认提出这样一个问题之有事实根据的正当性。",

不论这个问题是否正当,可以肯定的是它也许并未引起韦伯的兴趣。如果弗里茨——此外又有谁呢!——向表弟推荐罗舍尔著作当作"课余读物",那么,他应知道他的表弟跟这本书可能达到的关系。

---

① Roscher:前揭书,页 78。

② 参阅 Strasburger 论文,载 H. Herter 编《论修昔底德》,Darmstadt 1968,和他为 A. Horneff 译《伯罗奔尼撒战争史》"Phaidou"版写的序(Essen O. J.)。

③ 波论茨(Max Poulenz)对研究的历史给予简洁的概括,见他的《从近期的研究看修昔底德式的问题》(*Die thukydideische Frage im Lichte der neueren Forschung*),载 Herter(编)前揭书,页 59 以下。

韦伯应学会像修昔底德问题被提出以前所有的人读修昔底德的书那样去读它:把它当作历史学迄今所创作的伟大的,也许最伟大的党进政治学界的入门之作来读。

“许多价值的重估”和布克哈特的《希腊文化史》尼采经历

当弗里茨·鲍加顿撰写与他的合作者共同承担的《希腊文化》第二版(1908)的《前言》时,“对古代经典的激情”和18世纪在德意志民族当中为它伟大的诗人和思想家重新唤醒的“对其崇高价值的坚定信念”已经让位于“其他观念”了。“我们这个时代对一切教条主义表示深恶痛绝的基本批判倾向也对关于古代经典的教条采取了严厉的批判态度”。“自然科学和技术上取得的伟大成就”似乎“完全渗透进现代人的生活,致使许多人认为,一再将目光转向早已消失的既往是一种懒惰的并因此而几乎会带来危险的游戏”。在考古学中也完成了“对许多价值的重估”。“它[考古学]不知道有一个为神垂恩的希腊理想民族;……它试图以其现实展示人和民族,包括其优点和缺点,并由此证明人们以往确信无疑地接受下来的备受尊敬的传统是不可靠的。”尽管如此:“一切批判性的研究改变不了一个事实”,古代各民族“拥有一个在其最终达到的高度上唯一存在的文化”,这种“为希腊人创造、经罗马人传播到其世界帝国各个部分的文化”“一如既往,仍然构成我们当今文化的主要基础”(楷体为笔者所强调)。因此,谁若要理解这种文化的更深一层本质,就得“反复向希腊人和罗马人求教”。

韦伯最积极、几乎亲身参与了这种“许多价值的重估”,不过他是作为其最激烈的反对者之一参与的。他的著作的每一行都证明,古希腊人所创造的“精神文化”始终是深刻理解我们这个世界的主要基础。他在1919年“保留文科中学与文科中学的未来”的著名表态[①]中为此提供了证明。但是,他不再可能用温克曼(Winckelmann)和歌德的眼睛看这种精神文化,不再可能有那种“乐观主义”,不再可能信仰“苏

① 载《文科中学与新时代》,Leipgig u. Berlin 1919,页133以下。

格拉底式的人”，不再可能信仰作为通向“许多价值重值”后的现代文明的一切希望的道路的“理论”“进步”和“科学”。

1885 年 11 月 2 日，韦伯在从格廷根写的一封信里向表兄报道了对莫姆森的女婿乌利希·封·维拉莫维茨－莫伦多夫(Ulrich ron Wilamowitz-Moellendorf)的拜访(JB. 页 182 以下)。维拉莫维茨、欧维火克(Overbeck)和卢德(E. Rohde)之间的论战从科学一直到所有细节在信中都有所描述。[①] 虽然韦伯与维拉莫维茨有着绕弯姻亲——维拉莫维茨有个女儿嫁给莫姆森，后者的一个儿子娶了韦伯的一个姐妹——他一定很景仰这个大语言学家[②]，可他在这场争论中几乎没有站在古典主义者一边。不过，笔者在韦伯遗稿中并未发现任何与作品形成历史有关的联结点，比如《希腊精神与悲观主义》——1886 年被加上《自我批判的尝试》这个易于理解的副标题——曾对韦伯和弗里茨·鲍加顿产生什么影响。人们迄今尚未研究过的弗里茨·鲍加顿的遗稿也许会有助于澄清这方面的情况。

《尼采经历》(托马斯·曼)会以什么基调影响韦伯，这并不难弄清楚，如果修昔底德经历之于尼采被纳入思考范围的话。[③] 笔者认为，漫无边际的尼采研究并没有认识到修昔底德经历之全部意义，至少包罗整个尼采研究状况的《尼采研究》的文献目录没有关于这个论题的文章标题，[④]只要看一下“评注研究版”的索引，即便非专家也会一眼

---

① 参阅 Karlfrieoe Gründer 编《围绕尼采的〈悲剧的产生〉之争——卢德、互格纳、维拉莫维茨文集》，Hildesheim 1969。另参阅 Joachim Latacz《有益的恼怒：尼采的〈悲剧的产生〉与受希腊语影响的悲剧研究》(*Nietzsches Geburt der Tragödie u. die gräzistische Tragödieforscuwng*)，Basel 1998。

② 参阅 GASW 页 284(维拉莫维茨的伟大著作无须引述他人著作……)。

③ 我在这里谨补充《尼采在韦伯著作中的踪迹》一文供参考，载拙著《韦伯的问题提法》页 167－191。

④ 只有 Henning Ottmann 的《尼采著作中的哲学与政治》(*Philosopuie u. Politik bei Nietzscue, Berlm/New York1987*)给“尼采与修昔底德”这个论题写了独立的一章(页 220－226)；在 Volker Gerhardt 的文章中，修昔底德对于尼采的重要性也一再成为论题，参阅他的《激情与冷漠——尼采哲学研究文集》(*Pathos u. Distanz. Studien Eur Pcilosopuie Friedricu Nietzscues*)，Stuttgart：Reclam 1988。

看见这个论题。我将进一步的研究留给专家们去做,我在这里只列举韦伯在其中可能会与相似灵魂相遇的段落,不论他了解还是本应可能了解这些段落。

在尼采书信笺注研究版(KSB),修昔底德第一次出现在一张纸条上(Pforta 1861.9.11 = KSB 1,175):"尼采谨请求一塔勒二十分,用来买克吕格编《修昔底德》。"这个要求在1863年4月10日致克莱奇克(Kletschke)的信中重又提出:"寄宿生尼采请求允许订购下列书籍:《修昔底德》,克吕格编。"17年后,他在施麦茨纳(Ernst Scumeitznes)那里(KSB 5,361)订购 Stahl 和 Scuöne 编、蒂尔曼(V. Tillmann)评注的版本,并请求"立即寄来"。现在为了尽快说明情况,谨在此列上我认为首先应给予关注的 KSA 文本中的有关段落。进一层的研究我也只好留待其他人去做了。

在尼采加在1886年新版《悲剧的产生》前面的《自我批判的尝试》中,他提出一个问题:"那么,什么是纵情的(dionysisch)?一个基本问题是希腊人与疼痛的关系。问题如下:

> 他对美愈益强烈的要求果真……产生于匮乏、忧伤、痛苦?假若果真如此——伯里克利(或修昔底德)在伟大的悼辞中向我们解释说——那么,按时间顺序早先产生的相反要求,那对丑恶的要求又是从哪里产生的?古代希腊人倾向悲观主义,倾向悲剧性神话,倾向此在基础上的一切恐怖、邪恶、诡秘、毁灭性和灾难性形象之善良的严肃的意志又是从哪里产生的?——那悲剧又是从哪里产生的?……怎么?虽然存在着民主制品味的一切'现代理念'和偏见,乐观主义的胜利,居主导地位的理性化,实践的和理论的功利主义犹如与之同时的民主制本身一样也许可能是没落的力量、日益迫近的衰老、生理上的疲惫的一种症状?而恰恰不是——悲观主义?(KAS1,页15)

在 KSA 第一卷后记中,科里(Giorgio Colli)写道:"他(尼采)感兴

趣的是希腊而非罗马，精确地说是前泛希腊主义的希腊，其本质内核并非‘人本’(human)，而是‘人性’(menschlich)”。有助于澄清希腊罗马古代这种人性方面的“也许是对修昔底德的日益增长的兴趣”(KSA 1，页910以下)。

《偶像的黄昏》(*Götzen. Dämmerung*)的结尾部分带有经典性：

> 我感恩于古人者：我从希腊人根本没有得到什么强烈的亲切感；让我直截了当地说，希腊人对于我们不可能像罗马人之于我们那样。人们不学希腊人，——他们的禀性太陌生了，而且变动不定，不足以成为权威、“典范”……柏拉图式的对话，这种极端孤芳自赏式的辩证法竟会给人以魅力，这说明人们想必从不曾读过优秀的法国人的书……柏拉图令人感到乏味。——最终我对柏拉图的疑惑低于深层：我发现他如此偏离希腊人的一切基本本能，如此道德化，如此先在基督教性(präexitent-curistlich)——他已经将“善”这个概念作为至高概念——，所以，我为说明柏拉图这整个稀有现象宁可用“高级骗术”这个严烈的词，或者说得好听些：理想主义(Jdealismus)，别的词都用不上……我的偏爱，我从一切柏拉图主义之得到修复，之得到医治在任何时候都是由于修昔底德。修昔底德，以及也许还有马基雅维利的原则，通过绝对意志，即不自欺并在现实中看见理性，而不是在“理性”中，更不是在“道德”中看见理性的绝对意志而跟我自己最为亲近……除了修昔底德没有什么东西可如此彻底地治疗“受古典教育的”青年作为其中学生活训练的酬劳而取得的对希腊人理想的可怜美化。人们必须逐行阅读他的文章，清楚地解读他的六句以及他隐匿于其后的思想；像他这样的有着如此丰富的隐匿思想的思想家很少见。在他身上完美地表现出智术师文化(Sophisten-Cultur)，毋康说现实主义者文化：这是处于正在向四面八方冲击的苏格拉底式学园的道德和理想骗术波澜之中的无比珍贵的思想运动。希腊哲学是希腊

人本能之D-ecadence(颓败);修昔底德是蕴藏于古希腊人本能中的那种有力、严格、冷酷的实在之伟大的总和与最后的启示。面对现实的勇气最终将像修昔底德与柏拉图这样的天生尤物区别开来:柏拉图是惧怕现实的懦夫,因而他遁入理想;修昔底德自身在强力之内,因而他将事物掌握在强力之中……(KSA 6,页135以下)

《人性的,过分人性的》中称:

为国家所惧怕的精神的发展。……对此,人们不应求助于伯里克利的颂辞:因为这篇颂辞只是关于城邦与雅典文化的所谓必然联系的一幅巨大的乐观主义假象;修昔底德在黑夜即将降临雅典(瘟疫和传统的中断)之前,再次让雅典文化光华四射,犹如绚丽多彩的晚霞,这使人们将忘记他们面临的黑暗日子。(KSA 2,页308以下)

《朝霞》中称:

一个范例。——我爱修昔底德的什么,是什么让我对他比对柏拉图更加敬重?他对一切类型的人和事都怀着最大和最纯真的快乐;他认为任何一种类型都有一定量的**善良理性**:这正是他要想方设法发现的。他比柏拉图秉有更高、更实际的公正品格;他并不侮慢和贬低他不喜欢或者在生活中伤害过他的人。相反,他从所有事物和人当中都看到和加给他们某种伟大的东西,因为他看到的只是类型;阅读他的著作的整个后世该怎样破解不属类型的东西哟!于是,在他这个人和思想家(Menscwen-Denker)身上,那种**最纯真自然的世界知识文化**达到最后的辉煌繁荣,其诗人是索福克勒斯,其政治家是伯里克利,其医生是希波克拉底,其自然学者是德漠克利特;这个文化理应以其教师智术师的名字命名,可

惜自命名的这一瞬间起便突然开始变得苍白并难以为我们所把握,——因为我们怀疑,这想必是一种大大有伤风化的文化,柏拉图将与所有苏格拉底式学园一起对它进行抗击啊!真理是如此纠缠绞结,梳理清是很伤脑筋的事:于是老错误还是走(error veritate simpliclor)自己的老路!(KSA3,页150以下)

这一辑录可以无限地继续下去,也许还应指出,尼采显然像韦伯一样,怀着极大的兴趣读卡莱(H. C. Carey)《国民经济和社会学教科书》的德译本(译者 Karl Adler,Wien 第二版 1870),书中将平衡解释为公正之前提。[1] 为此,尼采在《人性的,过分人性的》中以为:

公正的起源。——公正(Billigkeit)的起源大概是权力相等者,如修昔底德(在雅典使节和麦里使节的可怕的对话里)正确理解的那样;在没有明显的优势力量和一场斗争会徒然地导致两败俱伤的情况下,便会产生相互谅解和就双方要求进行谈判的想法:**交换的品格是公正开始时的品格**。(KAS2,页89)

不过,这里还须做些补充。如果说修昔底德并没有引起以前的尼采研究者的注意,那么这更是指威廉·罗舍尔与尼采的关系,不论在其晚年的还是早年。而罗舍尔1842年在格廷根写的教授资格论文建立了一种真正的三角关系。

在围绕着他在莱比锡执教的老师里奇尔(F. Ritscl,1806—1876)的圈子里形成了尼采与威廉·海因利希·小罗舍尔(Wilhelm Heinrich Roscher jr. ,1845—1923)的亲密友谊,后者是尼采的大学同学、鲍森的重要神话学学者和文科中学教授。尼采似乎很喜欢“罗舍尔的书”。听当时对于尚年轻的人已经“年迈的”罗舍尔讲课在莱比锡被认为是

① 参阅 Ottmann,前揭书页131、224。

理所当然的。尼采大概也讨得老先生的喜爱,他至少在书信里提到应邀赴"晚宴"的事(KSA2,页373)。

如果考虑一下尼采在论及修昔底德时的热烈口吻,他在巴塞尔大学图书馆至少3次借阅罗舍尔1842年青年时代的著作这个事实便具有相当的生平历史的分量。[①] 第一次借阅在1869年11月7日;严茨(I 354)记述了在特里普森(Tribsclien)一次共同阅读修昔底德著作的情况,即在1870年1月与科西玛·瓦格纳和里查德·瓦格纳。另外两次借阅在1874年1月12日和4月13日:在1871/72,1873/74和1875/76三个冬季学期,文科中学的全班同学把修昔底德的书当作"课外读物",尼采将这种做法从中学带到巴塞尔,并在致校方的一封信里建议进行仿效。笔者在此将深一层的情况留给以后的研究,现在有一点是不容置疑的,格廷根的年轻学者[②]热情洋溢的、迄今仍令人喜不自胜地去阅读的书对形成尼采关于修昔底德以及关于古典希腊的看法的影响绝不可小视。至少可以肯定,在晚年不再关注新的研究而完全潜心阅读原始文献的雅可布·布克哈特大概也读过罗舍尔的《修昔底德》。鲍威尔(Stefan Bauer)2001年发表的学术性极高的最高著作《布克哈特〈希腊文化史〉中的城邦形象和民主观》(以下简称GK)没有提到罗舍尔——当然,笔者并没有说明布克哈特知情的直接证明。但人所共知的是穆勒(K. O. Müller)的《亚历山大时代以前的希腊文学史》是布克哈特写作《希腊文化史》的最重要的第二手文献。在穆勒这部伟大著作的1875年第三版两次提到罗舍尔的《修昔底

① 笔者在此感谢Hubert Treiber提示我查阅Luca Crescenzi《尼采从巴塞尔大学图书馆所借书籍目录(1869—1889)》,载Nietzsche-Studien,卷23,1994,页388—442。

② 与此形成罕有的反差的是克纳普(Georg Friedrich Knapp)称普通的罗舍尔。克纳普是关于货币理论的"才华横溢的书"(WuG,页109)的作者,他在他的回忆录《一个德国学者的青年时代》(*Aus der Jugend einer deutschem Gelehrtem*, Berlin u. Leipgig 1972,页178)描绘了罗舍尔的特征:"他操着怯生生的汉诺威语调的单薄的嗓音,此外他完全缺乏热情的性格一直使我对他敬而远之。"——这正是激情,使人如此着迷地阅读他的《修昔底德》的学术激情,这个攻读教授资格的23岁的年轻人(罗舍尔在格廷根大学获得教授资格是在1840年7月)就修昔底德的所谓"批驳欲"写道:"对于学人而言,最自然的莫过于一经发现谬误便要消除之"(前揭,页126)。说得多么好!

德》——不过，即便没有提到后者，布克哈特也会知道这个只比他年轻9岁、在冷静和激情兼而有之这一点上跟他如此相似的作者的这本书的。特莱伯(H. Treiber)——我为此提示范此为他表示谢意——推断，韦伯为写他的所谓《音乐社会学》大概参考过穆勒的这部伟大著作，它的第一卷有《希腊音乐的发展时代》一章。

由此我们重又回到韦伯，我们将随他到达罗马，他在那里从沉疴中缓慢地康复着。从1901年到1903年他忍受着“病痛”时断时续地撰写关于罗舍尔的书，最后玛丽安尼终于可告知婆母，书稿已寄给施莫勒。[①]《罗舍尔和克尼斯》的第一部分准时发表在《施莫勒年鉴》10月号(卷27第4期，页1-41)。让我们回顾一下这部由韦伯呕心沥血写成、读起来同样吃力的著作系列的开篇。

罗马读书

韦伯没有立即投入工作，以便完成他多次诅咒的“纪念文集约稿”，[②]使他忙着的是另外的事，也是真正更加有兴趣的事。1900年12月10日，韦伯一家在科西嘉岛漫游——玛丽安尼从汤亚齐奥写信给海伦娜：“对你就诺伊曼和他的报告所写的情况我们很感兴趣……”在海德堡，韦伯有了一个新的谈话对手讨论他所关心的艺术科学和考古学问题，韦伯从格林德瓦尔德(Grindelwald)致函玛丽安尼，提醒她将《布克哈特著作目录》带去。她在1901年7月10日从海德堡写信让他放宽心：“我会将布克哈特著作目录给你带来的。”人们无须猜测便知道这是指什么：这是韦伯急不可待地要得到的诺伊曼迄今仍很有益、仍值得一谈的关于布克哈特，尤其关于他的《希腊文化史》的文章。

诺伊曼(Carl Heumann，1860—1934)在巴塞尔还曾听过布克哈特

---

① 1903年7月4日玛丽安尼从罗马致海伦娜·韦伯的信。

② 笔者不能确定，韦伯的《罗舍尔和克尼斯》是为谁的纪念文集而写的(《生平》，页272)。也许是 Ott Freiherr v. Boenigk 编的《卡尔·克尼斯诞生75周年纪念文集》，Berlin 1896，其中包括 Erich v. Böhm-Bawerkin《论马克思体系的终结》(*Zum Abschlupdes Marxschen System*)——这是一个“资产阶级的”经济学家对马克思做出的最崇高的评价之一。

的课,在海得堡他很快就成为韦伯亲密朋友圈子里的人。① 诺伊曼与韦伯的文字之交是通过诺伊曼发表在《德意志通报》卷 24(1897)关于布克哈特的《论文》建立起来的,韦伯在 1898 年 3 月 14 日致函对寄杂志所表示谢意且怀着对布克哈特著作的极大兴趣。下面援引诺伊曼论文中可能使韦伯特别感兴趣的几段话:众所周知,按照布克哈特的说法,"现代世界所称道的文化"来源于意大利。首先在意大利为一种"新的、非中世纪的文化"准备了空间。"面貌开始有了区别……人物登场了。他们寻找手段和武器,以便强化他们的自然倾向,他们在新发现的古代世界找到了这种手段和武器。觉醒的个体主义进入古希腊罗马的学园,接着发现和占领中世纪的人曾作为外来者在其中漫游的现实世界[楷体为笔者所强调]:新人的活动谋求自觉的、理性的目的,针对这个所见的世界。"在 15 世纪,"诸如布尔贡的勇者卡尔(Karl der Kühne von Burgund)的不切实际的、高傲的骑士品格那样的同时代人的形象,对于意大利人几乎是不可理解的了。他们自己所塑造、整理、追求的东西都具有理性艺术品的形式……一切都被重新架构并以一种科学的、通过经验养成的反思为尺度加以衡量"。古代文献"作为指导实践的神谕被用于生活。人们从这个学派学会睁开双眼并将批判作为一切认识的基础……"(378 以下)。

诺伊曼指出,布克哈特的论题"诸多方面与 18 世纪一些最伟大的历史著作的论题,与吉本(Eduard Gibbon)的《罗马帝国衰亡史》有相切点(383)。人们记得,韦伯中学时代阅读吉伯的著作延续达数年之外(JB,页 65[1882],页 90[1884])。韦伯在 1883 年圣诞节假期在斯特拉斯堡与弗里茨·鲍加顿相遇,他极可能从后者不仅得知伯奈(Jacob Bernay)的《佛吉翁及其现代的评判者》(Berlin 1881)——对一个"好人"的经典描述(【译按】佛吉翁(Fhokion),前 402 —前 318,雅典统帅),而且他对吉本的兴趣也得到增强。在伯奈的《论文集之二》(1885)有一篇关于吉本的历史著作的精彩评说。重读吉本的著作至少属于玛丽安尼 1902 年 1 月 29 日致海伦娜的信中所称的韦伯在罗马的"不可思议的驳杂阅读"。

① 参阅 Andrea Fink-Madera《卡尔·诺伊曼,1860 - 1934》,Frankfurt a. m. 1993.

不过，布克哈特的《希腊文化史》似乎被优先阅读。在“布克哈特文献”中也会有诺伊曼发表在1990年《历史杂志》(NF卷49，页385-452)的长文《布克哈特的希腊文化史观》，如果韦伯没有从他逗留罗马期间的重要朋友普鲁士历史研究所研究员和克尔(Paul Kelur)的副手舍尔哈斯(Karl Schellhass)那里收到最新一期杂志的话。布克哈特晚年的著作对于韦伯深入研究“希腊精神文化”无论如何都具有至为重要的意义，而令人怀着极浓厚的兴趣阅读的诺伊曼的文章则可以为人“开拓视野”。韦伯在读过文章之后，立即于1900年11月11日给诺伊曼写了一封长信。在我看来，这封信是说明韦伯对希腊文化古典时代的观点的最重要的佐证之一。笔者在这里只从中转引20多年前笔者从当时尚收藏在麦塞堡的遗稿中摘录的某些段落：

> 至于布克哈特的书本身，一个如我之流的经济学上的小人物也许会对论述做另一种划分，因而也会在某些部分得出另一种实质性结果。例如，在我看来在古希腊诸城邦对外政治领域的一切人反对一切人的斗争就是固定的Priud(布氏将之理解为外向的Agon[竞赛])，我认为一直威胁整个生存的，这种状况所造成的气氛(我们在生活之中为死亡包围着)，在布氏描绘得如此美妙的希腊所特有的悲观主义里是最强音。作为体力上和经济上有能力打仗和武装自己的训练有素的人的封闭性行会的城邦的组织由此产生，并成为与现代城市形成反差的古代城市整个结构之巨大差别的基础，也是为您如此恰当地推重的整个生存之绝对“公众性”的基础。

在这里还应回忆一下霍尼海姆(Paul Honigsheim)关于布克哈特对于韦伯的重要性的论点：

> “如果说有一个让韦伯怀着明显的敬畏感谈论的历史学家，这就是布克哈特。他感到对此不宜多言，他宁愿重复他的朋友耶林内克的话，后者在担任巴塞尔大学教授那段不长

的日子里还有幸与这个伟大的孤独者交谈:'人们感到自己正伫立在这个此间尘世上的一个伟人面前'"。①

让我们回到我们的,或者更正确地说,回到韦伯在罗马逗留期的本来课题和必须做的课题,即回到"罗舍尔的历史学方法"和他20年来耳熟能详的罗舍尔的书,此书是他剖析罗舍尔思想时的基本依据。

不过,描述和评论韦伯对此书的理解和对他自认为在此书中发现的"方法"的剖析既没有意义也颇为乏味。这里的剖析跟他对克尼斯的评论并无不同,似乎还更糟,可以说并未告诉我们关于罗舍尔的"伟大著作"(WLZ)的内容和关于他的《修昔底德》的主旨。这篇文章是一个尚在病中的人的呕心沥血之作,这个人烦劳罗舍尔的唯一目的是借助他展示自己的"批判"能力。毋庸置疑,像开篇稍后才显示出其地位的克尼斯一样,罗舍尔对韦伯取得国民经济学上的才能是多么重要。1882年11月4日,他从海德堡写信给母亲说:"我不会选克尼斯的课,因为课讲得非常乏味,我想从亚当·斯密和罗舍尔那里学到更多和更有趣的东西。"韦伯为什么一定要对他从中学得最多东西的那些人如此尖刻?在1909年版的《古代农业状况》的一条注释中提到《希腊文化史》时布克哈特再次重复人所共知的批评:布克哈特并不了解整个研究的近况。由此谁能推断出布克哈特对于韦伯的重要性?②

---

① Honigsheim,见本书203页注④。

② 见本书第229页注②。这里不可能做详细说明,对于韦伯 WuG(【译按】Wirtschaft u. Gesellschaft《经济与社会》中的构想具有关键意义的"社会的体制和力量"若不参照布克哈特的"潜力"说几乎是不可思议的。参阅 Ernst Schulin《布克哈特的潜力和风暴说》(*Burckhardts Potewz. u. Sturmleure*),载《海得堡科学院文集——哲学和历史学部分》1983,2 和 H. R. Guggisberg《与布克哈特的交往》(*Umgang mit Jakob Burckhard*),Basel u. München 1994,页87-100,对韦伯著作的"社会学-体系性的"注释始终忽略的是,关于PE的文章被韦伯理解为"文化史"著作。韦伯若不借鉴布克哈特(也许还有迄今还不曾研究过其对韦伯的影响的 Hyppolyte Taine),几乎不可能使用"文化史"概念。这个概念在布克哈特著作中的产生时间是可以确定的:参阅致 Preen 的信,Basel 1870:"我作为历史讲师明白一个奇怪的现象:突然贬低以往一切单纯的"事件"的价值。我的讲课今后只强调文化史现象,为外在的框架只保留不可缺少的东西。"

这种批评之毫无根据，韦伯本来可以从诺伊曼1900年的文章中谈到的："假若布克哈特要写雅典婚姻法或者少年教育，新近研究学界对他的冷落说不定会将他置于死地；可是他的课题是在另一方面。"（前揭书，页435）

正是在对克尼斯的评论中，韦伯在论述罗舍尔时并未摆脱占据着他的想法：罗舍尔也陷于黑格尔的逸出论（Emanatismus）而不能自拔。人们只须看看下面这个句子是多么别扭："他的整个概念形成方式表明，他虽然原则上跟黑格尔的立场有分歧，但却是以形而上观念工作的，这些观念只会自始至终投合黑格尔逸出论"。（WL19）"会"而非肯定！

这且不说。上文提过，苏卡勒（Sukale）也面对韦伯生硬的评论习作表示无可奈何。比这次罗马之旅的文字作品更加重要的是这次羁旅本身，笔者认为这是伟大著作的酝酿期，这部伟大作品后来在1904年以接管《文献》杂志主编的《导言》、以关于"客观性"的文章，当然也以《新教伦理学》扎扎实实地为自己开辟了道路。

然而，这次重新起步并不意味着那些定位于社会学"创建人"渐趋成熟的以前的韦伯研究者们所愿看到的"原创性"著作的重新起步，甚或开篇。按照玛丽安尼在《生平》（页341）中的说法，韦伯"放不下他学术上的既往"。最有力地说明这一点的是他重读中学时代的读物罗舍尔的《修昔底德》，尽管韦伯读书的文学上的结果是如此令人感到困扰，——可这不可能是全部结果；尽管他如此学究气地辛勤阅读，可罗舍尔具有青年人锐气的书必定使他感到振奋，受到激励。他为什么接受罗舍尔"方法"的指教？韦伯所认为的方法是什么，为此我们知之太少了！倘若他十分重视诺伊曼的简洁命题——韦伯在他动笔写罗舍尔以前曾经读过[①]——就好了："最终方法和批评只是形成为规则的健康的人类理智。"（前揭书435）为什么他在剖析罗舍尔时没有集中在他作为中学生十分珍视的、用一个简短的索引记录在罗舍尔著作扉页的那几点上？在此谨举索引中的几条："正当与不正当"页271（语

---

① 他在1903年1月3日（！）从内维（Nervi）写信给玛丽安尼说："我希望，至少能将这篇可诅咒的文章的未完部分的资料分类带回家去。"

境:“当两派相互斗争,出于信念必须相互斗争时,两派都拥有正当性;换言之,这时就没有正当与不正当可言。”)年轻的韦伯不仅将这段话用人们熟悉的蓝笔画线,而且还用红笔画上记号并写了一则边注。韦伯摘录的页 245“党派统治”在罗舍尔书中的行文是:“他(修昔底德)断言,党派统治之下的独立比对外屈服更具压抑性(IV,86);他很明白,极端民主制在事实上恰恰是少数人进行统治,寡头政治和民主制都同样虐待被征服者(VIII,48)。”最后,这种思想对于韦伯是如此重要,以至他从页 216 逐字将之抄进他的索引:“不受约束的民主制从总体上很少承认不可见的权力。”这似乎还需要一种解释,韦伯在他尚属真正的学生作文簿的边缘写上“神”这个词。

修昔底德在他的《汇编》(*Syngraphe*)所记述的时代是真正的不信神灵的时代。当“人们自以为可将自己的手放进历史车轮的轮辐中的时候”,他所参与的政治是什么(P5,页 545),关于这一点,《伯罗奔尼撒战争史》至今仍可能将之打进每个清醒的读者的头脑和心灵。帕罗内(Karl Paronen)在他的重要著作《论政治的偶在》(*Zur Kontingenz des Politischen*)! 这是副标题)——其不幸的正标题为《韦伯因素》(*Das Webersche Moment*)——指出,马基雅维利“从此”便以一切安全普遍终结的形式,在过了几个世纪的勉强稳定的“有序”(Ordnung)之后重又回到了世界上。我们知道,韦伯是多么推崇马基雅维利的《佛洛伦萨史》。倘若他将《经济与社会》中计划的一章《变革》[①]写完——可惜没能为他本应得到的“政治学经典作家”的权利祝贺——马基雅维利的《佛洛伦萨史》就会给他提供丰富的资料。韦伯在罗马肯定重读过马基雅维利的著作。大学同学舍尔哈斯(Karl Schellhass)是韦伯不可缺少的讨论对手和文献的提供者(“[马克斯]现在心烦意乱,如果舍尔哈斯[“善良、可爱的舍尔哈斯! 这个可爱的人!”——玛丽安尼 1901 年 4 月 1 日致海伦娜的信]较长时间不来的话——对“生活”的需求在

---

① Wiesbaden 1908。

参阅预告《见关于变革理论的一章》(Wug,页 155)。韦伯本来一定要跟亚里士多德的《政治学》第五篇比个高下。他本人最重要的论著是《新教伦理学与资本主义“精神”》。

增加[1902年1月29日的信])。“被提供的资料中也有阿里斯多芬,罗舍尔特地为他写了一章,以便与大致跟他同龄的修昔底德做比较。[1] 玛丽安尼记述过这些读物(《生平》页267)。在付印稿中,她在提到阿里斯多芬的名字时删去了“老猪猡”这个诨号。此外,玛丽安尼还提到卢梭的《爱弥儿》——其中包含着《社会契约论》的精髓——以及罗舍尔在其《修昔底德》里经常引用的孟德斯鸠(前揭书,页23,34,42,185)。韦伯保存的那本“L'Esprit des Lois”(《法意》)画满了线——孟德斯鸠的“原则”可能在“发明”理想类型等起了关键作用[2]。最后,玛丽安尼还提到《泰纳全集》(【译按】泰纳[Nyppolyte Adolphe Taine],1828－1893,法国历史学家和历史哲学家),这对韦伯的“文化史”的构想肯定具有非同寻常的意义。

小结

现在我尝试就韦伯对集中表现在罗舍尔启迪性的《修昔底德》里的古希腊罗马文化的观点为他的著作所带来的影响做一小结。我谨请读者回忆一下放在本文之前的布克哈特的警语,不过,我想在这个地方表示reservatio(保留)。因为我本应在这里将接力棒传给那些作为韦伯专家掌握着韦伯著作和古代历史知识因而对韦伯的著作承担责任的人。[3] 我已指出罗舍尔的《修昔底德》和弗里茨·鲍加顿的重要性,我已做完我应做的事,完成了我的学科使命。现在只想就近几年阅读修昔底德著作的心得谈几点看法。

---

① 前揭书,页295－334。

② 韦伯用的书是巴黎版(Garnier 1869),现在慕尼黑MWG办公室。孟德斯鸠的“原则”完全有别于“哲学的”概念,这是人所共知的。

③ 在德国有 W. Nippel 和 A. Winteling,在意大利有 P. P. Portinaro. R. Marra 和 L. Capograssi Colognesi,在英语世界则有 P. Balur 和 P. Ghosh. K. Polonen 在马基雅维利之后将修昔底德也纳入他的视野。

本文不可能详述对历史编纂学的历史值得高度关注的罗舍尔的《修昔底德》从德国历史学家的意识中消失的问题。韦伯奇怪罗舍尔的“基本宗教观点”(“彻底非现代的”,WL3),虽然他对罗舍尔表示认可:“凡是上帝进入历史的所在,我们对他的认识便告终结”,

韦伯怎样解读修昔底德?我认为犹如修昔底德希望获得的理想读者那样,即希望他的读者从中得到教益,从中一劳永逸地得到政治教诲。在文科中学,学生们在克服了语言障碍之后,阅读古典文本的方式并没有什么异样。几乎无法想象,自从出于荒唐的理由人文主义的中学被消蚀得孱弱不堪以来,在政治学教育方面曾有过什么作为。基普夫(Stefan Kipf)1999 年发表专著《学园作家希洛多德》(【译按】Herodot,前 484 - 前 425,希腊历史学家)。[①] 普鲁士教学当局努力为古代阶段搜寻适用的选篇。修昔底德的著作被认为太艰深,而且也并非没有问题,过分强调启发个人独立思考。笔者不揣冒昧提请注意 I,22 中说明修昔底德的意图和他对读者的期待的一段有名的话:"我力求精确地考察一切。这是些吃力的考察……我的著作可能不适于用作纪念性报告……可是,如果那些想仔细认识既往者和按照人的无性或相似方式重现的未来者的人们,认为我的书有用,这也就够了。我写书是当作一笔具有长久价值的财产。"

他写历史是 ad usum delphini(为太子使用的,【译按】源于法王路易十四为教育太子所编撰的拉丁文经典的书名),即为了教育政治阶层,它因此为人所阅读。最潜心阅读的人肯定是霍布斯无疑,他将之

(接上页)见本书第 210 页注②。看来,朗凯(Ranke)关于修昔底德的博士论文没有给保存下来,这也并非偶然。在马查里诺(Santo Mazzarino)学派占主导地位的意大利历史编纂学界(JI pensiero storico classico[《古代历史思考》],Bari 1966)并未忘记罗舍尔的书。参阅 Marcello Catarzi: JI paradigma. —L' incedenca tucididea nella teoria della conoscenca storica di W. Roscher,载:X,页 121 - 175.

① 这是关于 15 到 20 世纪德国希腊文教学历史的一篇论文(德国教育史论文和文献丛书卷 73),Köln 1999. 此书包含着关于同时代人解读修昔底德的极其丰富的资料。除了 Friedrich Paulsem 的经典著作(见本书第 213 页注①,引用的文献还有 Ludwig von Rönne 的《普鲁士邦的教育》(1855),由 H. Jürgen Apel 作序,Köln/Wien 1990,关于设置"课外阅读"——一门由学校规定设置的课,今天的"家庭作业"只是它可怜的余辉而已,参阅前揭书,页 212 以下;此外还有 M. Killmann:《1860 - 1882 年普鲁士王国中学校长会议》,Berlin 1890,关于"课外习作"的专门论述见页 140 以下。

译成[英文],作为他的学生德文郡伯爵之子的政治教科书;[①]所以,卡尔五世读过此书[②]19世纪欧洲被确定承担政治领导的阶层的儿子们也读过此书。

新近修昔底德研究的重点之一是弄清楚希波克拉底的著作对修昔底德形成他撰写历史时的“医生目光”的重要性。从大量专门文献中我只提一下威道尔(Klaus Weidauer)的《修昔底德与希波克拉底》(1954)[③]用医学的目光,用这样一种人的“训练有素、冷峻尖锐的目光”来说明韦伯与修昔底德精神上的相似是特别贴切的,因为这种人不欺骗自己,他只要求知道自己的病人、自己民族的未来、“人类”的未来。沃尔夫冈·魏兰德(Wolfgang Wieland)1975年发表的关于《诊断》的杰出著作是说明这种“诊断性”视角的一本重要的书,虽然这里既未讨论修昔底德,也不涉及韦伯。笔者承认,我正是通过这本书才完全弄明白什么是政治科学,它是实践性的科学,而不是实践性的哲学。[④]

韦伯为什么就修昔底德几乎只字未写,而且“古代农业状况”——除了1909年大词典条目中的少数几页以外——也几乎只字未提,这个问题很值得讨论。这有许多理由,可我从中看到一个理由,这就是缺乏自信。他撰写科学的文章——人们必须清楚地将政治性的文章与之区分开来——只是写他认为没有人能超越他的论题。可[在中学时代]麦耶就是超越他的人,韦伯不无愤慨地被迫承认这一点,随之便在相邻领域与之对垒,即就历史的因果关系和历史学家的合理解释问题提出一些假设性的问题:假若……(比如,假若7月20日成效斐然等等)将会怎样(WL,页266以下),同时还要理解“校长先生”在1879

① 最易于读到的是有一篇杰出序言的霍布斯译《修昔底德》,Richard Schlatter编并作序,New Brunswick 1975。

② 参阅Udo Klee《论15和16世纪修昔底德在意大利和德国的接受》(*Beiträge zur Thukidides-Rezeption Während des 15. u. 16. Jh. s in Italien u. Deutschland*)Frankfurt a. M. 1990.

③ 参阅Otto Luschnat《历史学家修昔底德》,München第二版1978,第1204栏。

④ 正是基于这一认识,我与列奥·施特劳斯(Loo Strauss)和沃格林(Eric Voegelin)拉开了距离,使我怀疑其冷静或者柏拉图“倾向”的是他们对修昔底德的注释。

年8月10日向这个15岁的少年作为家庭作业提出的问题,即找出针对这类假设命题的所有攻击性的说法。[①] 3天以后,他曾给父亲写信说:"我已经检查出6个攻击性的说法并且找到所要求的样式的多个例证。"(JB 27)一门如此训练历史-政治的幻想力的中学课程是多么伟大,——这首先指修昔底德的伟大著作及其无与伦比的、先于其他一切人的方法。

所有个别的推动,笔者不得不在这里置而不论:例如,施塔尔(Hans-Peter Stahl)的《修昔底德——论人在历史过程中的立场》[②]清楚地指出韦伯的"类比"和"借鉴",比人们想加在他名下的还要多。笔者认为,在论及修昔底德时特别有趣的是韦伯并不关注民主的"国家形式本身"的重要性,这对于当今追求完美的同时代人是难以接受的。如果说,"社会"对于韦伯无关紧要,那么,他那个时代和我们当今的立宪主义意义上的"宪法问题"也完全属于从属地位了。[③] Tomake the world safe for democracy(让世界因民主而安全)肯定不会引起他的兴趣——正如狭义上的宪法问题对于修昔底德也并不重要那样——"政治领导"的问题更加使他乏味。使韦伯关注的是一个"政治实体"所可能仰赖的"社会组织"。这种社会组织仰赖于——这在现代人听起来有些怪异,但却十分中肯——社会性"荣誉"的分配,即一种"本制上建立在僭越(一般而言从根本上看几乎包括所有的等极性"荣誉")基础之上的划分"(WuG335)。韦伯从修昔底德那里不曾学到的东西,他后来在托克维尔(Alexis de Tocqueville,1805-1859,【译按】法国政治学家)思想里学到了,对托克维尔而言,"荣誉"——或者被认为

① 致弗里茨·鲍加顿的信,JB26。

② Thukydides—Die Stellung deo Menschen im gescgiutlichen Prozpβ,另外,这位作者的《修昔底德的历史著作〈西西里远征记〉中的文献细节和历史老机点》(*Liter. Detal u. hist. Krisenpunkt im Gescgichtscoerk des Tcukydides: Die Sizilische Expedition*),载 Rhein. Mus. S. Phil.,NF,第145卷(2002),页68-107。

③ 除了缺少严格的调查权和联邦参议院(Bundesrat)与议会的成员资格的不可兼任性以外,他对俾斯麦宪法基本上没有其他可指责的东西。

是荣誉的东西——是他的政治判断的一点,也许是处于中心的一点。[1]

绝不可低估其价值的是,一个细心的读者从修昔底德著作中所可能得到的有益认识,这涉及国家间相互关系的领域,特别对于德国"在欧洲的世界大国当中"的立场(1916年),以及此后不久对美国的立场,——这肯定称不上是"处方",但却是丰富的思考资料,诸如最近由德雷尔(Martin Dreher)在《雅典与斯巴达》(*Athen und Sparta*, München 2001)中扼要重述的关于海洋国家与陆地国家的差异。与修昔底德有关的世界学界——德国在其中所占份额大大落后——的最富启迪性之一是古斯塔夫森(L. S. Gustafson)编选的文集"*Thucydides ' Theory of International Relations.* ——A Lasting possession"(《修昔底德的国际关系理论——持久的占有》)。

让我做一总结,我敢大胆推论在第一个伟大的历史-政治思想家与也许属于旧欧洲的最后一个政治思想家之间存在着亲和性。[2]

我的意思是,我们必须重新清理和评估带有严重的未完残稿品格的韦伯著作。这样一来,著述篇目将会改观。从正统观念看,真正的韦伯在1903年方才开始,即随着他的"方法论的"著作的问世而起步的。其后是"新教伦理学"和作为所谓相反类型的关于WEWR,即中国、印度、古犹太教的著作。最后是关于"经济与社会"的未完著作。在教学和韦伯研究中几乎无足轻重的是韦伯进行的或计划进行而中途搁置的Enquêten(调查)。不论何时阅读这些调查,一般都感觉到其视角非常偏狭,例如关于乡村劳动者调查的基调是所谓波兰饭桶的民

① 参阅托克维尔《论美国民主制》第二编第十八章《论美国和民主社会中的荣誉》。我们今天——第三个千年开始之时——所经历的便是建立在荣誉——如武士、教士、学者、资产阶级企业家、自由工人等人的荣誉——的分配之上的社团转化为"应享有荣誉的社团"这一现象。因此,一个"真正的"民主派只可能从沃赫(Sheldon S. Wolin)关于托克维尔的伟大新作(《站在两个世界之间的托克维尔》*Tocqueville between tow worlds*, Princeton UP2000)中取得推动力。

② 在致李克特(Rickert)的一封信中(李克特遗稿,大概在1913年11月底),修昔底德的著作被列为几个科学著作范例的第一位,这类著作虽"过时"却已"完成",韦伯通常只如此评价艺术作品(笔者为此友善指点谨对Horst Baier表示谢意)。

族主义利益。① 只是现在由于波夏德(Knut Borchardt)推出的《交易所论文》这一无与伦比的版本,我们方才意识到韦伯1894至1897年在他居留弗莱堡的3年间写了些什么。我们从心理物理学、从新闻和社团调查计划、从与耶林内克②一起推动的卡内基国际政治研究所计划知道,韦伯曾以怎样的"眼睛"、以怎样的观察手段从事他的"现实科学"。所有这些计划都未能成功,这在相当程度上是由于他个人的失误。在关于WEWR的论文中,人们感觉到他对于从类似调查研究的视用整理素材的兴致,他最重要的资料来源是大量的英国调查报告,这是根据比较训练有素的殖民地官员的观察所做的记载。其实修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》也并非叙事性的历史著作,而是"报道",更多是调查报告,而非希洛多德或色诺芬所指的历史。③

在重新估价这一背景下,关于"新教伦理与资本主义精神"的论文起什么作用?它是韦伯的《伯罗奔尼撒战争史》!对修昔底德而言,《伯罗奔尼撒战争》是一切时代的最伟大的"变革"(Kinesis【译按】源于希腊文,本义为运动),是世界史上最重大的事件,固而他也为之付

---

① 参阅本书第210页注④。

② MWG11/6。1909年9月致耶林内克的几封信包含着一个缜密的规划。按照这个规划,一个今天几乎无法用数字估计的第三者资金项目将为多个"政治学"研究所提供丰厚的资助,一直到确保退休养老金。这只能在修昔底德对雅典和斯巴达的比照分析以及亚里士多德的政治学的背景下才可以理解。笔者在《政治与实践哲学》一文(载拙著《政治学与政治思考》,〔*Politikwissenschaft u. politisches Denken*〕Tübingen 2000,页77以下)曾说明,自称为(智术性)学科的政治学的第一个文学样式是"城邦描述"。韦伯一直要把握住具体的"状况",如东易北汤地区农村劳动者、俄国民主派等以及他们历史上形成的如此而非如彼和他们当中包含着的未来潜力等状况。他参与编辑《文献》(Archiv)的一个关键性动机是希望能够得到以他的俄国报告为范本的一批关于"伟大文化国家"社会状况的"稿件"。与其他编辑的大多数争吵使他的这一希望破灭。他参与"社会学协会"的兴趣也只是由于藉它的帮助能够进行重要的调查,可是这也毫无成效。

③ 参阅A. G. Woohead《修昔底德的荣誉肖像》(*Das Kleonportrait des thukydides*),载Herter前揭书,页568;此文提到笔者一时无法找到的L. Pearson的《作为报道者和批评家的修昔底德》一文(TAβA78,1947,页37-60)。修昔底德的"Syngraphe"("汇编")被彻底地"非历史化"并以令人信服的理由被解Mark Munn读为"用来教育官吏和雅典议院成员的重要文献"见Munn:*The Schooloy History. -Athens in the Age of Socrates*(《历史学园-苏格拉底时代的雅典》),Berkeley 2000,页303以下和页315以下(《修昔底德为何写作》)。

出无限巨大的努力,以至黑格尔说,修昔底德的著作是人类从伯罗奔尼撒战争所获得的收益。也许关于韦伯的《新教伦理学》也可作如是说,因为按照他的看法,其论题也是最伟大的世界历史事件,是与一切传统的决裂,是“世界历史上的咔嚓一声巨响”(Sombart),是“重大的变化”(Karl Polanyi)。韦伯顽强地为资本主义经济方式在人的灵魂中的推进过程的意义辩护,认为这是继续决定着人类一切文化的“巨大发展”(RSI,204)。在《新教伦理学》的结尾,韦伯坦言他描绘了一场“变革”,这种变革只有修昔底德笔下的伯罗奔尼撒战争才可与之相比。在歌德看来,“为”与“不为”今天必然相互制约这一认识,曾意味着“向一个圆满而美丽的人性的时代告别”,这个时代“在我们文化发展的过程中像古代雅典鼎盛期那个时代一样不会重现了”。[①] 我谨提醒人们注意,在长时间的准备之后,《新教伦理学》的酝酿时间在罗马年代。为了写关于罗舍尔的评伦,他在阅读所有其他书籍时也重新想起修昔底德,而他的思想肯定不会不跟吉本(Edward Gibbon)的忧郁情绪相似。

详细了解这种新的世界情况的方方面面,这应是各类调查的任务。所有的调查都有一个阴暗的背景。在罗舍尔的著作中有描绘伟大悲剧家们的悲剧性讥讽的优美文句。罗舍尔想到的是索福克勒斯:“在悲剧家的剧本里,这种对人性盲从性的心怀悲伤的讥讽包含着某种深刻的悲剧性,而在历史学家那里则是某种真实的历史性,因为只有如此那灭亡悄然临近的可能性才会得到解释。”(170)

最后我想到,霍根波根(Otto Regenbogen)在发表于1933年的《作为政治思想家的修昔底德》这篇优美文章的结尾——在就修昔底德的著作而发的那段令人感奋的话之后——曾写道:“……修昔底德著作的终极思想就是柏拉图思想。”正是柏拉图而并非探索一个公正国家的修昔底德“为后世数千年写下了希腊精神的最后遗言”。[②]

说到底,修昔底德无疑是,而且他也自认为是一个智术士,一个有

---

① RS I,203。

② 载 Herter 编前揭书,页 58。

知识者而非智者,是一个政治学者而非政治哲学家。一切政治哲学都是对柏拉图的注释。修昔底德传统的政治科学——如果人们敢于一般地如此言说的话,可悄悄地半捂着嘴说——这就是:马基雅维利、霍布斯、文笔极其晦涩的孟德斯鸠,还有托克维尔思想中的最优秀的东西以及——我认为的——韦伯。政治科学之线,至少在德国,[①]没有上扬痕迹。列奥·施特劳斯、阿伦特、沃格林——这些人一想到韦伯就不寒而栗——"那副冷峻尖利的目光",将一切建立在暴力之上,斗争,只有斗争。这可要不得哟!

韦伯对柏拉图的态度是一个秘密。一个名叫迈特勒(Arthur Mettler)的瑞士青年在1934年写了一篇非常杰出的博士论文《韦伯与我们时代的哲学问题》。人们从一则脚注中得知他曾就柏拉图写了颇长的一章,可因其太长而不得不将其割舍。[②] 笔者不相信会这样,结果想必会令人震惊。韦伯对柏拉图自然怀着高度敬畏感,对他的了解至深至细,而且肯定景仰他,赞赏他,从他获得享受。尽管如此,在"作为职业的科学"中仍有针对"天真乐观主义"的恶言:〔这种乐观主义〕在"科学"中看见了通向幸福的道路——我们也可以说看见了通向美德、通向公正的道路。引文:"谁相信这说法?——无非是在讲台上或者编辑部斗室里的几个大孩子。"修昔底德确实不是孩子。柏拉图也不是。不过,他难道不是实验室里或者讲台上的许多大大小小的孩子们的始

① 美国和英国的情况全然不同。在最新的文献中我只提出 J. Mearsheimer: *The Tragedy of Great Power Politics*(《伟大政治力量的悲剧》), New York 2001; J. Haslam: *No Virtue like Necessity. - Realist Thought in internationl Relations since Macuiavilli*(《善并非必然——马基雅维利以来国际关系中的现实主义思想》) Yale up 2002; *Philip Bobbit: The shield of Achilles. - War Peace and the Course of History*(《阿基利斯的盾——战争、和平和历史过程》), New York 2002。所有的著作都力求为"现实主义的"政治学理论正名,笔者1951年的第一篇著作《主权问题》(新版:Tübingen 2003)也设法——注由 E. H. Carr 的论文—参与这场正名潮流。隐蔽于其后的"规范性"指导思想,不论当时还是现在都是不言而喻的。

② Mettler,前揭书页120注20a。笔者所知的对韦伯/柏拉图关系的最精确阐述是 H. Tyrrel《"众神的斗争"和"价值多神论"——对韦伯一个主题的变说》("*Kampf der Götter*" - "*polytheismus der Wecte*". —*Vaciationen zu einem Thema von luax Weber*),载 Sociologia lnternationalis 37(1999),页157-187。

祖？他不是那些“通过科学”，不论自然科学还是社会科学，通过基因生物学、“航天”“和平研究”或“幸福研究”等等向所有的人预告一个更美好未来的大小孩子们的始祖？[1]

---

① 对此所应讲的一切均可参见 Friedricu Wagner《科学与处于危险的世界———种原子物理学的科学社会学》(*Die Wissenscuaft u. die gefäurdete Weef-Eine Wissenscuafts-sogrologie der Atomphysik*)，luüneuan 1962；此后，也许并非偶然，未再有新版问世。

两汉诸子述左传考(上)

刘正浩　著

自　序

1966年,余撰就《周秦诸子述左传考》十二卷,承台北商务印书馆列为"人人文库"第一五九、一六〇号印行,今复推其旧例,续成此编,质正于春秋、诸子学家。

今本左传行于战国之世,窃于《周秦诸子述左传考自序》业已论列,此继言其传于西汉。

汉书儒林传云:汉兴,北平侯张苍,及梁太傅贾谊、京兆尹张敞、太中大夫刘公子,皆修春秋左氏传。谊为左氏传训故,授赵人贯公;子长卿为荡阴令,授清河张禹长子。禹与萧望之同时为御史,数为望之言左氏,望之善之。禹授尹更始。更始傅子咸及翟方进、胡常。常授黎阳贾护季君。护授苍梧陈钦子佚。钦以左氏授王莽,至将军。而刘歆从尹咸及翟方进受。由是言左氏者,本之贾护、刘歆。

夷考说文叙云:北平侯张苍献春秋左氏传。汉书儒林传云:成帝时,张霸献百两篇尚书,分析今二十九篇以为数十,又采左氏、书叙为作首尾;以中书校之非是。此西汉中外皆有左传,及张苍传授左传之

明证也。

汉书贾谊传载其奏议,若"民保首领",乃春秋常语,习见左氏,如隐三年"得保首领以没"、襄十三年"获保首领以殁于地"、昭二十五年"获保首领以殁"皆是;"得佐下风",本僖十五年传"群臣敢在下风";"非有仄室之执",仄室即侧室,本桓二年、襄十二年传"卿置侧室",以相辅佐之义;"古之王者,太子乃生,固举以礼,使士负之",本桓六年传"子同生,以大子生之礼举之,接以大牢,卜士负之";"有记过之史,……瞽史诵诗,工诵箴谏,大夫进谋,士传民语";本襄十四年传"史为书,瞽为诗,工诵箴谏,大夫规诲,士传言,庶人谤"("士传言,庶人谤",言谓民之谤语,故贾生述作"士传民语"。);"若夫庆赏以劝善,刑罚以惩恶",则杂采成十四年君子语"惩恶而劝善"(张敞传,敞奏曰:"治剧郡,非赏罚无以劝善惩恶。"亦本之。此左传本有"君子曰"之证。)、襄二十六年声子语"劝赏而畏刑"为之;而"白公胜所为父报仇者,大父与伯父、叔父也"、"此非有子胥、白公报于广都之中,即疑有专诸、荆轲起于两柱之间",并公、谷所不载,诸子所未详,其本诸左传必矣。萧望之传,望之对韩增等问:"是乘乱而幸灾也。"本僖十四年庆郑语。翟方进传,进奏立党友曰:"昔季孙行父有言曰:'见有善于君者爱之,若孝子之养父母也。见不善者诛之,若鹰鹯之逐鸟爵也。'"本文公十八年传。韦玄成传,刘歆议曰:"春秋记齐桓南伐楚,北伐山戎。"见僖九年传;又曰:"春秋左氏传曰:'名位不同,礼亦异数。'"见庄十八年传。是则孟坚谓此数子者传习左氏,信非虚语也。若乃西汉诸子、太史公书,语多述传,说在正编及《太史公左氏春秋义述》,此不赘述矣。

又考刘歆传云:歆白左氏春秋可立,哀帝纳之,以问诸儒,皆不肯对;歆因移书太常博士责让之,其言甚切,诸儒皆怨恨。是时名儒光禄大夫龚胜,上疏深自罪责,愿乞骸骨罢。然朱博传曰:"谏大夫龚胜(浩按:后乃为光禄大夫。)等十四人,以为春秋之义,奸以事君,常刑不舍。鲁大夫叔孙侨如欲颛公室,谮其族兄季孙行父于晋;晋执囚行父,以乱鲁国。春秋重而书之。"今考"奸以事君",见襄二十六年左传,乃叔向语;"常刑不舍",本昭二十五年左传,乃仲几语;而"鲁大夫"以下,则

尽取成十六年左氏义。是反对古文最烈之儒者,初未尝不读左传,未尝不以左氏义为春秋义也。既以习之,又复斥之,子骏谓其“挟恐见破之私意,而无从善服义之公心”,安得无当乎?

综上所述,足见西汉左传一书,内藏秘府,外传民间,在刘歆议立之前,不唯流传甚广,抑有师承可寻,此其不敢造伪可知也。歆让太常博士书有曰:“此数家之事(浩按:谓左氏春秋、古文尚书、逸礼也。),皆先帝所亲论,今上所考视,其古文旧书,皆有征验,外内相应。”辞至恳切可信。盖子骏所发古文左传,当是张苍所献,书龄已逾百祀,无论文字、竹帛,歆实无由仿造,更无论有外书可为对质矣。时师丹奏歆改乱旧章,非毁先帝所立,哀帝以“歆意欲广道术,亦何以为非毁一置之”(见刘歆传),岂苟而已哉?

清儒刘逢禄左氏春秋考证,执汉书刘韵传“歆治左氏,引传文以解经,转相发明,由是章句义理备焉”之言,以谓“歆引左氏解经,转相发明,由是章句义理始具;则今本左氏书法,及此年依经,饰左、缘左、增左,非刘歆所附益之明证乎?”实乃昧理之论也。郎如桓二年经“宋督弑其君与夷,及其大夫孔父”,苟非左氏详其始末,孰能知圣人诛心之大法?桓五年经“春,正月,甲戌、己丑,陈侯鲍卒”,非左氏释明其故,孰能定春秋经文之章句?尤有进者,史记于此二事,全本左传为说,其非子骏附益甚明也。孟坚云“章句义理备焉”,厥为推崇子骏,岂得翻据以诬之乎?桓谭有言:“左氏经之与传,犹衣之表里,相待而成;有经而无传,使圣人闭门思之,十年不能知也。”有至理焉。若谓不信,试看解经文字尽行抽出,左传得复成书耶?

1968 年 11 月刘正浩序于台北

例　言

一、本编分立若干条,每条首录传文,顶格书写。次录诸子,低一格书写。再次附赘按语,低二格书写。

二、每条传文或诸子之文,首尾各以“、”号括之。若文词过长,则各析为若干节;各节起首,仍冠“号(若为文中引称之词,则易作‘号),

但”号唯末节之下有之。

三、每条若须旁录经文或他年传文,则分别标明“经”或“某公某年传”字样。

四、本编援引诸子,各条起首,详细标明其篇章;各节起首,则可略者略之。

五、本编引录诸子,以录其本文为原则。间或附录注文,则括以(　)号。然(　)号中,亦有注家以为当删之衍文者,请分别读之。

六、诸子之文,注家疑夺而当补之字,则加〔　〕号。偶有【　】号所包之字,则余为便于阅览而添注者,请勿与原文相混。

七、本编所取子书,计有新语、淮南子、新序、说苑、列女传、论衡、白虎通、潜夫论、风俗通、独断、申鉴、中论等,凡十二种。

八、本篇采摭诸子,原则有三:甲、述事立意,直接本于传文者。乙、可授以解释传文者。丙、与左传违异,或录备参考者。此外诸子所述春秋人事仍多,顾或过于烦碎,穷于征引左传;或为左传所阙,无由附丽考校;或间接采诸史记或周秦诸子之书,显非本于左传;皆所不收焉。

分类: 甲、述事立意本于左氏者。

乙、可援以解释传文者。

丙、与左传违异或录备参考者。

两汉诸子述左传考征引子书一览表

表(一)

子书名称	新语			淮南子			新序			说苑			列女传			论衡			白虎通			潜夫论			风俗通			独断			申鉴			中论			本页编码
次数 分类 左传年次	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	
左氏前传																1																					1
隐公元年										2	1							1		2																	1
三															1							1															5
四																														1							7
五					2						1									2	1					1											7
七																				1																	15
八																1				3																	15
桓公二年				3																																	18
五																1	2																				19
六										1						1				1																	23
十																				1		1															25
十三													1																								25
十六									1						1																						26
十七																1																					28

子书名称	新语			淮南子			新序			说苑			列女传			论衡			白虎通			潜夫论			风俗通			独断			申鉴			中论			本页编码
次数 分类 左传年次	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	
十八													1																								29
庄公四年													1																								31
七																	1																				32
十一										1																											33
十四																						1															34
二十二												1													1												34
二十三											1																					1					37
二十四													1																								38
闵公元年																									1				1								40
二									1		1	1		1				1																			41
僖公二年																						1															45
四																																		1			45
五					2		1				1																										46
八												1																									47
九				1										1																							48

子书名称	新语			淮南子			新序			说苑			列女传			论衡			白虎通			潜夫论			风俗通			独断			申鉴			中论			本页编码
次数 分类 左传年次	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	
僖公十年																1																					48
十三												1																									49
十四				1																																	50
十五													1																								50
十九										1													1														53
二十二				1		1							1			1																					54
二十三						3						1	1	1																							55
二十四			1				1		2	2			1									1							1								59
二十五				1			2																														66
二十六											1																										68
二十七				1																			2														69
二十八							1				1	1				1		1		1																	71
二十九																1																					74
三十							1																														74

子书名称 / 分类 / 次数 / 左传年次	新语 甲乙丙	淮南子 甲乙丙	新序 甲乙丙	说苑 甲乙丙	列女传 甲乙丙	论衡 甲乙丙	白虎通 甲乙丙	潜夫论 甲乙丙	风俗通 甲乙丙	独断 甲乙丙	申鉴 甲乙丙	中论 甲乙丙	本页编码
三十二						乙1							76
三十三	丙1			甲1									77
文公元年					甲1	甲1		甲1 乙1					79
六				丙1									81
七				乙1	丙1								82
九				乙1									83
十二				甲1									84
十三				甲1									85
十七		甲1											86
十八				甲1		甲1		甲3					86
宣公二年		甲1 乙1	甲1	甲2 乙1				甲1					90
三						甲3		甲1					92
四				甲1									94
九					丙1								94
十					丙1								95

子书名称	新语			淮南子			新序			说苑			列女传			论衡			白虎通			潜夫论			风俗通			独断			申鉴			中论			本页编码
次数 分类 左传年次	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	
宣公十一年				1									1																								96
十二				1						1																											98
十四				1																																	99
十五																1						1															100
十六																							1						1								101
成公九年														1																							103
十四													1																								104
十五				1						1			1	1				1						1													106
十七													1																								111
襄公三年							1					1													1												113
四																						1															114
十三																													1								117
十四							2			1												1												1			117
十五				1			1																														120

子书名称	新语			淮南子			新序			说苑			列女传			论衡			白虎通			潜夫论			风俗通			独断			申鉴			中论			本页编码
次数 分类 左传年次	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	
十七																1																					121
十九																1																					121
二十一												1				1						1															122
二十三				1								1	1					1																			124
二十四																										1									1		125
二十五				1			1	1				1	1																								126
二十七																						2	1														132
二十八											1											1															133
二十九				1																						1			1								135
三十															1	1																					136
三十一				1			1					1					1						1														138
昭公四年							1																														141
五												1																									143
七										1						1							1			1											144
八										1	1																										147

子书名称	新语			淮南子			新序			说苑			列女传			论衡			白虎通			潜夫论			风俗通			独断			申鉴			中论			本页编码
左传年次 \ 次数 \ 分类	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	
昭公十一年				1																																	150
十三											1					1																					150
十五					1					1																											151
十七																						1															153
十九					1																																156
二十									1	1												1				2					1			1			156
二十二																										1											162
二十三				1																																	162
二十五																1																					162
二十八													1			3						1												2			164
三十一																						1															171
定公三年							1																														174
四				3		2	1			2																											174
五																	1																				179
八										1																											180

子书名称	新语			淮南子			新序			说苑			列女传			论衡			白虎通			潜夫论			风俗通			独断			申鉴			中论			本页编码
分类 / 次数 / 左传年次	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	
九										1																											181
十	1																																				182
十四													1																								183
哀公元年										2																											185
三						1																			1												187
四																	1												1								187
六										2																											188
七																						1															189
十六							1		1	1		1														1											190
廿七						1																															192
合计	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	甲	乙	丙	总计
	1	0	2	21	8	10	16	0	5	28	14	13	17	5	6	25	7	5	0	10	1	25	6	1	4	8	1	0	6	0	1	1	0	4	1	0	252

隐公第一

传:“宋武公生仲子,仲子生而有文在其手,曰:‘为鲁夫人。’故仲子归于找。”

论衡雷虚篇:“鲁惠公夫人仲子,宋武公女也。生而有文在掌,曰‘为鲁夫人’。文明可知,故仲子归鲁。”

按:传文“在其手”,手谓掌也,故论衡述作“在掌”;“为鲁夫人”,武公语也,掌文只当成一“鲁”字,论衡以四字皆掌文,非其实也。又,论衡自然篇“宋仲子生,有文在其手,曰‘为鲁夫人’”,纪妖篇“鲁惠公夫人仲子,生而有文在其掌,曰‘为鲁夫人’”,误同。

元年

经:“元年。”

说苑建本:“魏武侯问元年于吴子,吴子对曰:‘言国君必慎始也。’‘慎始奈何?’曰:‘正之。’‘正之奈何?’曰:‘明智。智不明何以见正?多闻而择焉,所以明智也。是故古者君始听治,大夫而一言,士而一见,庶人有谒必达,公族请问必语,四方至者勿距,可谓不壅蔽矣;分禄必及,用刑必中,君心必仁,思君之利,除民之害,可谓不失民众矣;君身必正,近臣必选,大夫不兼官,执民柄者不在一族,可谓不权势矣;此皆春秋之意,而元年之本也。”

按:陆氏经典释文云:左丘明作传,以授曾申,申传卫人吴起。则吴子说元年,盖左氏相传之义。董仲舒曰:一者,万物之始也;元者,辞之大也;一为元者,视大始而正本也。杜预曰:“凡人君即位,欲其体元以居正,故不言一年一月。”皆原于此说也。欧阳修云:人君即位称元年,常事尔,孔子未修春秋,其前固已如此;其谓一为元,亦未尝有法,盖古人之语耳,及后世曲学之士,始谓孔子书元年为春秋大法。考书

伊训云“惟元祀”,酒诰云“肇我民惟元祀”,西周金文如师虎毁(恭王时器)、蔡毁(夷王时器)、师兽毁(共和时器),师兑毁(幽王时器)等,皆有“隹元年”字样,则人君即位称元年,固在孔子之前;然商周以还,未闻异称,岂得无说,而谓之“未尝有法”乎?

经:“天王使宰咺来归惠公、仲子之赗。”

“秋,七月,天王使宰咺来归惠公、仲子之赗。缓,且子氏未薨,故名。天子七月而葬,同轨毕至;诸侯五月,同盟至;大夫三月,同位至:士逾月,外姻至。赠死不及柩尸,吊生不及哀,豫凶事,非礼也。”

说苑修文:“生而相与交通故曰留宾,自天子至士各有次。赠死不及柩尸,吊生不及悲哀,非礼也;故古者吉行五十里,奔丧百里。赠赗及事之谓时——时,礼之大者也。春秋曰:天王使宰咺来归惠公、仲子之赗。赗者何?丧事有赗者,盖以乘马束帛。舆马曰赗,货财曰赙,衣被曰禭,口实曰哈,玩好曰赠。知生者赙赗,知死者赠禭。赠禭所以送死也?赙赗所以佐生也。舆马、束帛、货财、衣被、玩好,其数奈何?曰:天子乘马六匹,诸侯四匹,大夫三匹,元士二匹,下士一匹。天子束帛五匹,玄三纁二,各五十尺:诸侯玄三纁二,各三十尺;大夫玄一纁二,各三十尺;元士玄一纁一,各二丈;下士彩缦各一匹,庶人布帛各一匹。天子之赗,乘马六匹,乘车;诸侯四匹,乘舆;大夫曰参舆,元士、下士不用舆。天子文绣衣各一袭,到地;诸侯覆跗,大夫到踝,士到髀。天子哈,实以珠;诸侯以玉,大夫以玑,士以贝,庶人以谷实。位尊德厚及亲者,赙赗哈禭厚;贫富亦有差。二三四五之数,取之天地而制奇偶,度人情而出节文,谓之有因,礼之大宗也。”

按:修文篇“赙赗所以佐生也”以上,杂糅左氏、公羊、隐三年谷梁及荀子大略之文而成。荀子为左氏先师,公、谷说与之相合,则此条实三家之通义也。

白虎通崩薨:“赠禭何谓也?赠之为言称也,玩好曰赠。禭禭为言遗也,衣被曰禭。知死者则赠禭,所以助生送死,追恩重终,副至意也。

赙赗者何谓也？赙者助也，赗者覆也，所以相佐给不足也。故吊辞曰'知生则赙赗'。货财曰赙，车马曰赗。"

按：此条实本前引说苑文而少加诠译，服虔所谓"赗，覆也。天王所以覆被臣子"，及何休公羊注，并据以为说。然服云"赗，覆也"，自诂"赗"义；云"天王所以覆被臣子"，自诂"来归"之义，非必以赗专属覆被臣子也（李贻德说）。

白虎通崩薨："王者崩，诸侯悉奔丧何？臣子悲哀恸怛，莫不欲观君父之棺柩尽悲哀者也。又为天子守蕃不可顿空也，故分为三部：有始死先奔者，有得中来尽其哀者，有得会丧奉送君者。七月之间，诸侯有在京师亲供臣子之事者，有号泣悲哀奔走道路者，有居其国哭痛思慕竭尽所供以助丧事者。是四海之内咸悲，臣下若丧考妣之义也。"

按：班氏此条，在说"天子七月而葬，同轨毕至"之事。

说苑修文："天子七日而殡，七月而葬；诸侯五日而殡，五月而葬；大夫三日而殡，三月而葬；士、庶人二日而殡，二月而葬。皆何以然？曰：礼不豫凶事，死而后治凶服衣衰，饰修棺椁，作穿窆宅兆；然后丧文成，外亲毕至，葬坟集，孝子忠臣之恩厚备尽矣。故天子七月而葬，同轨毕至；诸侯五月而葬，同会毕至；大夫三月而葬，同朝毕至；士、庶人二月而葬，外姻毕至也。"

按：子政此条，颇能补足传义。其以"同会"诂"同盟"、"同朝"诂"同位"者，会、盟析言有异（昭三年传："有事而会，不协而盟。"），浑言无别，用为名词，皆谓通好之国；位谓朝位，同位即同朝也。其以"二月"诂"逾月"者，逾乃度越之义（杜注："逾月，度月也。"），逾月本谓度越一月三十日也。盖礼自天子以下，降杀以两，至士、庶人，葬期一月，恩礼已薄，为不使少于一月，故以逾月为期；子政说以二月者，推其极限至二月耳，逾二月则与大夫无别矣。

论衡讥日篇："礼：天子七月而葬，诸侯五月，卿大夫、士三月。"

按：礼记王制云："大夫、士、庶人，三日而殡，三月而葬。"杂记："士三月而葬。"其传与左氏异，而王充本之。孔疏曰："士逾月者，通死月亦三月也。襄十五年十一月晋侯周卒，十六年正月葬。杜云：逾月而葬，速。是逾月亦三月也。此注'逾月，度月'者，言从死月至葬

见,其间度一月也。士与大夫不异,而别设文者,以大夫与士名位既异,因其名异,示为等差,故变其文耳;其实月数同也。"考庄十八年传云:"王命诸侯,名位不同,礼亦异数。"则士大夫名位既异,月数焉得相同?且杜云逾月而葬,语意含糊,焉知非谓由卒而葬,月余而已,乃必以"其间度一月"解之乎?

三年

"可荐于鬼神,可羞于王公。"

潜夫论赞学:"可羞于鬼神,可御于王公。"

按:荐、羞义同,故左氏错举。独断曰:"凡衣服加于身,饮食入于口,妃妾接于寝,皆曰御。"是御者乃进物于王公之称,故赞学篇述传,错举羞、御以为文也。

"卫庄公娶于齐,东宫得臣之妹,曰庄姜。美而无子,卫人所为赋硕人也。又娶于陈,曰厉妫,生孝伯——早死;其娣戴妫,生桓公,庄姜以为己子。

列女传母仪传:"傅母者,齐女之傅母也。女为卫庄公夫人,号曰庄姜。姜交好,始往操行衰惰,有冶容之行,淫泆之心。傅母见其妇道不正,谕之云:'子之家世世尊荣,当为民法则;子之质聪达于事,当为人表式;仪貌壮丽,不可不自修整。衣锦絅裳,饰在舆马,是不贵德也。'乃作诗曰:'硕人其颀,衣锦絅衣。齐侯之子,卫侯之妻,东宫之妹,邢公之姨,谭公维私。'砥厉女之心,以高其节;以为人君之子弟,国君之夫人,尤不可有邪僻之行焉。女遂感而自修。君子善传母之防未然也。

按:硕人之所以作,子政所述,与左传、诗序违异,亦未详所本;疑乃傅会之辞也。

"庄姜者,东宫得臣之妹也。无子,姆戴妫之子桓公。"

按:段玉裁曰:"姆当是母,谓以桓公为己子也。"

"公子州吁,嬖人之子也。有宠而好兵,公弗禁。"

四年传:"春,卫州吁弑桓公而立。"

"公子州吁,嬖人之子也。有宠,骄而好兵,庄公弗禁。后州吁果杀桓公。诗曰:'毋教猱升木。'此之谓也。"

按:子政云州吁"骄"而好兵,后"果"杀桓公,均就左传石碏之谏立说,而略不一语言及,是行文失次处。

四年

"夫州吁弑其君而虐用其民。"

"君子曰:'石碏,纯臣也;恶州吁而厚与焉。大义灭亲,其是之谓乎?'"

风俗通十反:"州吁既杀其君而虐用其人,右碏恶之而厚与焉。大义灭亲,君子犹曰纯臣之道备矣,于恩未也。"

按:应劭执亲亲之道,曲说君子之义,责备一人,苛惨失中,远其旨矣。

五年

"故春搜,夏苗,秋狝,冬狩。皆于农隙以讲事也。"

说苑修文:"春秋曰:正月,公狩于郎。传曰:春曰搜,夏曰苗,秋曰狝,冬曰狩。"

按:修文篇所述,本桓四年公、谷经传,然于四时之猎名,则舍公、谷而从左氏;盖以周礼大司马与尔雅释天,皆同左氏也。

"苗者奈何?曰:苗者毛也,取之不围泽,不掩群;取禽不麛卵,不杀孕重者。春搜者,不杀小麛及孕重者。冬狩皆取之,百姓皆出,不失其驰,不抵禽,不诡遇,逐不出防。此苗、狝、搜、狩之义也。故苗、狝、搜、狩之礼,简其戎事也。故苗者毛取之,搜者搜索之,狩者守留之。"

按:周礼大司马职:中夏教茇舍,遂以苗田,如搜之法,车弊,献禽以享礿。郑玄注:“夏田为苗,择取不孕任者,若治田去不秀实者。云车弊,驱兽之车止也。夏田主用车,示所取物希,皆杀而车止。”其说苗田,本诸子政,何注公羊亦然。杜云“苗,为苗除害也”,依用尔雅旧注,于义为短,故正义援周礼驳之,言“夏猎所取无多,不能为苗除害”也。修文“苗者毛也”,毛与覒通,择也。诗“左右毛之”,玉篇见部引作覒(本阮元公羊注疏校勘记)。

“天子用八,诸侯用六,大夫四,士二。”

白虎通礼乐:“天子八佾,诸侯四佾,所以别尊卑。乐者,阳也;故以阴数法八风、六律、四时也。八风、六律者,天气也,助天地成万物者也;亦犹乐所以顺气,变化万民、成其性命也。故春秋公羊传曰:天子八佾,诸公六佾,诸侯四佾。诗传曰:大夫、士,琴、瑟御。八佾者,何谓也?佾者,列也,以八人为行列,八八六十四人也。诸公六六为行,诸侯四四为行。诸公谓三公、二王后。大夫、士,北面之臣,非专事子民者也,故但琴、瑟而已。”按:班氏所记,乃公羊义,“成其性命也”以上,与左传“节八音而行八风”之旨相通;然八佾八八为行,六佾六六为行一节,何休用注公羊则可,杜预以说左传则非矣!李贻德贾服注辑述云:“服曰:‘天子八八,诸侯六八,大夫四八,士二八。’(宋书乐志)案:八八是六十四人,六八是四十八人,四八是三十二人,二八是一十六人。宋书乐志载太常傅隆议云:杜预注左传佾舞,云诸侯‘六六三十六人’,常以为非。夫舞者,所以节八音者也;八音克谐,然后成乐,故必以八人为列。自天子至士,降杀以两——两者,减其二列尔:预以为一列又减二人。至士止余四人,岂复成乐?服虔注传,其义甚允。又,春秋郑伯纳晋悼公女乐二八,晋侯以一八赐魏绛。此乐以八人为列之证也。若如议者,惟天子八,则郑应纳晋二六,晋应赐绛一六也。自天子至士,其文物典章,尊卑差级,莫不以两。未有诸侯既降二列,又列辄减二人,近降太半;非惟八音不具,于两义亦乖;杜氏之谬可见矣。傅氏之议如此。”是也。虽然,杜氏有所本也。襄十一年传:郑人赂晋侯

以歌钟二肆,及其铸磬,女乐二八;晋侯以乐之半赐魏绛(晋语曰:“公锡魏绛女乐一八,歌钟一肆。”),魏绛于是乎有金石之乐,礼也。此大夫之乐,不止琴瑟之明证。昭二十五年传:将褅于襄公,万者二八(八,诸本作人,从吴斗南说改。详拙著周秦诸子述左传考。)而已,其余尽舞于季氏。季氏大夫,本有四八,又取公之四佾以往,故得“八佾舞于庭”;此八人一佾,及用八、用六、用四之明证。

“夫舞,所以节八音。”

白虎通礼乐:“八音者,何谓也?乐记曰:土曰埙,竹曰管,皮曰鼓,匏曰笙,丝曰弦,石 曰磬,金曰钟,木曰柷敔。此之谓八音也。法易八卦也——万物之数也;八音,万物之声也 。所以用八音何?天子承继万物,当知其数;既得其数,当知其声,即思其形。如此,蜎飞 蠕动,无不乐其音者,至德之道也。天子乐之,故乐用八音。乐记曰:壎,坎音也。管,艮音也。鼓,震音也。弦,离音也。钟,兑音也。柷敔,乾音也。壎在十一月,壎之为言熏也,阳气于黄泉之下,熏蒸而萌。匏之为言施也、牙也,在十二月,万物始施而牙。笙者,太蔟之气,象万物之生;故曰笙有七政之节焉,有六合之和焉,天下乐之,故谓之笙。鼓,震音烦气也;万物愤懑,震动而出,雷以动之,温以暖之,风以散之,雨以濡之,奋至德之声,感和平之气也;同声相应,同气相求,神明报应,天地佑之,其本乃在万物之始耶,故谓鼓也。鞀者,震之气也;上应昴星以通王道,故谓之鞀也。箫者,中吕之气也;万物生于无声,见于无形,僇也,肃也,故谓之萧;萧者以禄为本,言承天继物为民本,人力加,地道化,然后万物僇也,故谓之箫也。瑟者,啬也,闲也;所以惩忿窒欲,正人之德也;故曰瑟有君父之节,臣子之法;君父有节,臣子有义,然后四时和;四时和,然后万物生;故谓之瑟也。琴者,禁也;所以禁止淫邪,正人心也。磬者,夷则之气也;象万物之成也,其气磬;故曰磬有贵贱焉,有亲疏焉,有长幼焉。朝廷之礼,贵不让贱,所以明尊卑也;乡党之礼,长不让幼,所以明有年也;宗庙之礼,亲不让疏,所以明有亲也。此三者行,然后王道得;王道得,然后万物成;天下乐之,故乐用磬也。

钟为之为言动也,阴气用事万物动,成钟为气,用金为声也。镈者,时之气声也,节度之所生也;君臣有节度则万物昌,无节度则万物亡,亡与昌正相迫,故谓之镈。柷敔者,终始之声,万物之所生也,阴阳顺而复;故曰柷承顺天地,序迎万物,天下乐之,故乐用柷。柷,始也。敔,终也。一说:笙、柷、鼓、箫、琴、埙、钟、磬也。如其次,笙在北方,柷在东北方,箫在东南方,琴在南方,埙在西南方,钟在西方,磬在西北方。声五音八何?声为本,出于五行;音为末,象八风。乐记曰:声成文谓之音,知音而乐之谓乐也。"

按:八音之说,孟坚所述最详;然所引乐记之见诸礼记乐记篇者,唯"声成文谓之音"一语而已。至言八卦之音,仅弦离音、钟兑音与服虔说(详下条)合;且缺埙、磬二音,不知所属。今均无由考校矣。

风俗通声音:"土曰埙,匏曰笙,革曰鼓,竹曰管,丝曰弦,石曰磬,金曰钟,木曰柷。"按:此与白虎通所载皆合;彼云"皮曰鼓",此作"革曰鼓"者,皮革混言不分也。彼云"木曰柷敔",此作"木曰柷"者,称名有繁简之异也。

"而行八风;故自八以下。"

淮南子天文训:"何谓八风?距日冬至四十五日,条风至;条风至四十五日,明庶风至;明庶风至四十五日,清明风至;清明风至四十五日,景风至;景风至四十五日,凉风至;凉风至四十五日,阊阖风至;阊阖风至四十五日,不周风至;不周风至四十五日,广莫风至。条风至,则出轻系,去稽留;明庶风至,则正封疆,修田畴;清明风至,则出币帛,使诸侯;景风至,败爵有位,赏有功;凉风至,则报地德,祀四郊;阊阖风至,则收县垂,琴瑟不张;不周风至,则修宫室,缮边城;广莫风至,则闭关梁,决刑罚。"

又,坠形训:"何谓八风?东北曰炎风,东方曰条风,东南曰景风,南方曰巨风,西南曰凉风,西方曰飂风,西北曰丽风,北方曰寒风。"

又:"诸稽摄提,条风之所生也;通视,明庶风之所生也;赤奋若,清明风之所生也;共工,景风之所生也;诸比,凉风之所生也;皋稽,阊阖

风之所生也;隅强,不周风之所生也;穷奇,广莫风之所生也。"

按:吕氏春秋有始览曰:"何谓八风?东北曰炎风,东方曰滔风,东南曰熏风,南方曰巨风,西南曰凄风,西方曰飂风,西北曰厉风,北方曰寒风。"此淮南坠形之所本也。服虔曰:"八卦之风:乾音石,其风不周;坎音革,其风广莫:艮音匏,其风融;震音竹,其风明庶;巽音木,其风清明;离音丝,其风景;坤音土,其风凉;兑音金,其风阊阖。"(孔疏引。)陈氏曰:主朔易者坎也,故其音革,其风广莫;为果蓏者艮也,故其音匏,其风融;震为竹,故其音竹,其风明庶;巽为木,故其音木,其风清明;兑为金,故其音金,其风阊阖;乾为玉,故其音石,其风不周;瓦土器也,故坤音瓦,其风凉;蚕火精也,故离音丝,其风景。(王应麟六经天文编下引)是八音、八风之与八卦相配,服说为长,故高注吕览、淮南,并采之也。八风之名,吕览、淮南,颇有异同,兹据服、高二氏,表列以贯通之:

八卦	方位	八风		
		吕氏春秋有始览	淮南子天文训	淮南子坠形训
艮	东北	炎风〔注一〕	条风	炎风
震	东方	滔风	明庶风	条风〔注二〕
巽	东南	熏风	清明风	景风
离	南方	巨风〔注三〕	景风〔注四〕	巨风
坤	西南	凄风	凄风	凄风
兑	西方	飂风	阊阖风	飂风
乾	西北	厉风	不周风	丽风
坎	北方	寒风	广莫风	寒风

〔注一〕炎风　高诱曰:"一日融风。"盖本服说。

〔注二〕条风　条当作滔,音近致讹;按天文训,条风乃艮气所生。

〔注三、四〕巨风、景风　高诱曰:"一曰凯风。诗曰:凯风自南。"毕沅曰:"孙云:李善注文选木玄虚海赋、王子渊洞箫赋、潘安仁河阳县作诗引,俱作凯风。"俞樾曰:"巨疑岂之坏字也。礼记孔子闲

居篇、表记篇释文,并曰凯本作岂。是岂、凯古通用,岂风即凯风也。岂字阙坏,止存下半,因讹为巨耳。”诸说皆是。天文训作“景风”者,盖景亦岂字阙坏,止存中部致误;按坠形训,景风乃巽气所生。凯者,乐也,和也;故凯风至而爵有位,赏有功也。

白虎通八风:“风者何谓也?风之为言萌也。养物成功,所以象八卦。阳立于五,极于九,五九四十五日变,变以为风;阴合阳以生风也。距冬至四十五日条风至——条者,生也;四十五日明庶风至——明庶者,迎众也;四十五日清明风至——清明者,青芒也;四十五日景风至——景者大也,言阳气长养也;四十五日凉风至——凉,寒也,阴气行也;四十五日昌盍风至——昌盍者,戒收藏也(正义昌盍作阊阖,戒作咸。);四十五日不周风至——不周者,不交也,言阴阳未合化也;四十五日广莫风至——广莫者,大莫也,开阳气也。故曰条风至地暖,明庶风至万物产,清明风至物形乾,景风至棘造实,凉风至黍禾乾,昌盍风至生荠麦,不周风至蛰虫匿,广莫风至则万物伏。是以王者承顺之,条风至,则出轻刑,解稽留;明庶风至,则修封疆,理田畴;清明风至,出币帛,使诸使;景风至,则爵有德,封有功;凉风至,报地德,祀四乡;昌盍风至,则申象刑,饰囷仓(饰饬同);不周风至,则筑宫室,修城郭;广莫风至,则断大辟,行刑狱。”

按:白虎通此文,显据淮南子天文训为说。古者天子舞八佾、节八音、行八风者,盖欲顺天道,序万物,以成参化之功,故诸侯不敢用八也。

七年

“凡诸侯同盟,于是称名,故薨则赴以名;告终、称嗣也,以继好息民,谓之礼经。”

白虎通崩薨:“诸侯薨,赴告邻国何?缘邻国欲有礼也。”

按:白虎通此条,与传例相发明。向邻国告终称嗣,而邻国有礼,则可以继好息民矣。

八年

“天子建德，因生以赐姓，

论衡诘术篇：“古者‘因生以赐姓’，因其所生，赐之姓也。若夏吞薏苡而生，则姓姒氏；商吞燕子而生，则姓为子氏；周履大人迹，则姬氏。”

白虎通姓名：“人所以有姓者何？所以崇恩爱、厚亲亲、远禽兽、别婚姻也。故纪世别类，使生相爱、死相哀、同姓不得相娶者，皆为重人伦也。”

又：“禹姓姒氏，祖昌意以薏苡生；殷姓子氏，祖以玄鸟子生也；周姓姬氏，祖以履大人迹生也。”

按：因生赐姓，论衡、白虎通举姒、子、姬三姓为言，视杜注“舜由妫汭，故陈为妫姓”为详明。唯古者姓氏有别：姓者，欲详其祖考之所自出也。第以古姓为数不多，而生齿日蕃，孳生不已，仅以姓为别，混而难辨，于是乎有氏。氏者，支派之谓也，欲别其子孙之所自分也，乃封建社会之产物也。秦灭六国，一天下，改封建为郡县，诸侯大夫之子孙，皆流为庶民，多不能自知其姓；而其氏，由父祖相传，实未易忘，于是乎氏即成为姓，而姓与氏遂不复有别（宗师敬之说。详南溟类稿四），以故王、班二氏，于古姓姒、子、姬之下亦加一氏字，曰姓姒氏，姓子氏，姓姬氏矣。

“胙之土而命之氏。诸侯以字为谥，因以为族。官有世功，则有官族；邑亦如之。”

白虎通姓名：“所以有氏者何？所以贵功德，贱伎力；或氏其官，或氏其事，闻其氏即可知其德，所以勉人为善也。或氏王父字者何？所以别诸侯之后，为兴灭国、继绝世也。王者之子称王子，王者之孙称王孙；诸侯之子称公子，公子之子称公孙，公孙之子各以其王父字为氏。”

按：杜注云：“诸侯位卑，不得赐姓，故其臣因氏其王父字。”又云：“诸侯之子称公子，公子之子称公孙，公孙以王父字为氏。”盖并

本白虎通“或氏王父字者何”以下为说。而白虎通则采公羊以王父字为氏之说而推衍,非左氏义也。此传“诸侯以字为谥,因以为族”者,谓诸侯不得赐姓氏,于其大夫,但以其字为其谥;若大夫有大功德,宜世享祀,则赐其子孙因其谥而为其族也。傅逊以此传展氏之展,为无骇之字。证以桓二年鲁、齐、陈、郑为赂故立华氏,华乃宋督之字;僖九年子鱼为左师以听政,于是宋治,故鱼氏世为左师,鱼乃目夷之字;其说可从也。

桓公第二

二年

“是以清庙茅屋,大路越席,大羹不致,粢食不凿;昭其俭也。”

淮南子主术训:“于是尧乃身服节俭之行,而明相爱之仁,以和辑之;是故茅茨不翦,采椽不斲,大路不画,越席不缘,太羹不和,粢食不毇,巡狩行教,勤劳天下,周流五狱,岂其奉养不足乐哉?”

按:淮南此文,本于左氏。然“茅茨不翦,采椽不斲”,在说“清庙茅屋”之制度。“大路不画,越席不缘”,在说“大路越席”之特点——梁履绳曰:“服虔曰:越席,结括草以为席也。王肃曰:不缘也。(史记礼书裴骃集解。)案括草,蒲草。越,户括反。(又,正义。)越即麻纻焦goods黄草之属,后汉书世祖尝敕会稽献越布即此。(读左日钞一。)”“太羹不和”即“大羹不致”,不致谓不致五味,即不和以五味也。“粢食不毇”即“粢食不凿”,凿乃糳之通假字,玉篇糳字下引传作“粢食不糳”(阮元说),粝米一斛舂为八斗曰糳;毇者,则粝米一斛舂为九斗也;(并见说文)皆是粝米不加精舂之义也。

“吾闻国家之立也,本大而末小,是以能固。”

淮南子主术训:“故枝不得大于干,末不得强于本,则轻重大小,有以相制也;若五指之属于臂,搏援攫捷,莫不如志,言以小属于大也。”

又,说山训:“故末不可以强于本,指不可大于臂;下轻上重,其覆必易。”

五年

“秋,大雩。书不时也。凡祀,启蛰而郊,龙见而雩,始杀而尝,闭蛰而烝。过则书。”

论衡明雩篇:“春秋鲁大雩,求雨之祭也。旱久不雨,祷祭求福;若人之疾病,祭神解祸矣。”

又:“曾皙对孔子言其志曰:‘暮春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。’孔子曰:‘吾与点也。’鲁设雩祭于沂水之上。暮者,晚也。春,谓四月也。春服既成,谓四月之服成也。冠者、童子,雩祭乐人也。浴乎沂,涉沂水也,象龙之从水中出也。风乎舞雩,风歌也。祭而馈,咏歌馈祭也,歌咏而祭也。说论之家,以为浴者,浴沂水中也。风,干身也。周之四月,正岁二月也;尚寒,安得浴而风干身?由此言之,涉水不浴,雩祭审矣。春秋左氏传曰:‘启蛰而雩’。又曰:‘龙见而雩。’启蛰、龙见,皆二月也。……孔子曰‘吾与点也’,善点之言,欲以雩祭调和阴阳,故与之也;使雩失正,点欲为之,孔子宜非不当与也。樊迟从游,感雩而问,刺鲁不能崇德而徒雩也。”

又,祭意篇:“高皇帝四年,诏天下祭灵星;七年,使天下祭社稷。灵星之祭,祭水旱也;于礼旧名曰雩。雩之礼,为民祈谷雨、祈谷实也。春求雨,秋求实,一岁再祀,盖重谷也。春以二月,秋以八月。……春雩之礼废,秋雩之礼存,故世常修灵星之祀,到今不绝。”

按:刘宝楠论语正义曰:“浴乎沂,风乎舞雩,咏而归者,郑注云:沂水,出沂山,沂水在鲁城南,雩坛在其上;馈,馈酒食也,鲁赞馈为归,今从古。……宋氏翔凤发微:按王仲任说论语此条最当,其云说论之家,当指鲁论,当时今文鲁论最盛也。其以雩在正岁二月则非,苍龙昏见东方,在正岁四月,始举雩祭,故左传龙见而雩,杜注以为建巳;若启蛰,则夏正郊天而非雩。论语暮春,春尽为暮,已将四月,故云春服既成,言时已暖也;然建巳之月,亦不可浴水中而风干身,浴沂,言祓濯于

沂水,而后行雩祭。……又云:公羊桓五年经:秋,大雩。注:'使童男女各八人,舞而呼雩,故谓之雩。'疏云:'论语冠者五六人,童子六七人,与此异者,彼言暮春者春服既成,明鲁人正雩,故其数少,复不言男女;今此书见于经,非正雩也。凡修雩者,皆为旱甚而作,故其数多,又兼男女矣。是以司巫职云:若大旱,则帅巫而舞雩是也。春秋说云冠者七八人、童子八九人者,盖是天子雩也。'又周官司巫疏云:'若四月正雩,非直有男巫女巫,按论语曾皙云春服既成,童子六七人,冠者五六人,兼有此等。'又礼记月令:仲夏大雩帝,用盛乐。注:雩,吁嗟求雨之祭也。雩帝,为坛南郊之地,雩五精之帝,配以先帝也。自鞀鞞至柷敔皆作曰盛乐。凡他雩,用歌舞而已。天子雩上帝,诸侯以下雩上公。疏云:'正雩,则非惟歌舞,兼有余乐,故论语云舞雩咏而归是也。'以上三事,皆明论语舞雩为雩祭。今案宋说,雩在正岁四月,非二月,甚是;又以浴为祓濯,亦较论衡涉水之训为确。月令仲夏之月,'命有司为民祈祀山川百源,大雩帝,用盛乐,乃命百县雩祀百辟卿士有益于民者,以祈谷实'。此以雩正祀在五月,不在四月,郑注以为礼文有失,又云:'凡周之秋三月之中而旱,亦修雩礼以求雨。'则谓秋时因旱得用雩礼,若不旱则不雩,与春秋书秋雩之义合。而论衡谓周人一岁再祀,春以二月,秋以八月,是谓秋有雩为正祀,则以汉礼误解周制也。又郑注月令,谓周冬及春夏虽旱,礼有祷无雩。此说四月正雩之外,若冬春夏有旱,但用祷不雩,惟秋旱得用雩礼;而董氏春秋繁露求雨篇,备列春、夏、季夏、秋、冬雩祭之法。或董氏言旱甚则然;郑君言春夏冬用祷者指小旱言之,若旱甚亦是用雩礼也。沈氏涛孔注辨伪解龙见而雩云:案古以角、亢为龙,以星度考之,龙星昏见,盖在三月,春秋左氏传:'凡土功,龙见而毕务。'注谓今九月,周十一月,龙星角亢,晨见东方。周语单子曰:'夫辰角见而雨毕,(注曰:辰角,大辰苍龙之角。角,星名也。见者,朝见东方。建戌之初,寒露节也。)天根见而水涸,(注曰:天根,亢氐之间也;谓寒露雨毕之后五日,天根朝见。)本见而草木节解,(注曰,本,氐也。谓寒露之后十日,阳气尽。)驷见而陨霜,(注曰:驷,天马房星也。谓建戌之中,霜始降。)火见而清风戒寒。'(注曰:谓霜降之后。)是苍龙诸星皆在九月朝见,每差五日,其在三月昏见亦然;故

左氏传梓慎曰:火见于夏为三月,于商为四月,于周为五月。三月火见,岂容龙见反在四月。夏小正四月,初昏,南门正大。衍议谓立夏在井四度,昏角中南门,右星入角,距西五度;左星入角,距东六度。是四月角星昏中,非初见也。诗周颂噫嘻序:'春夏祈谷于上帝也。'笺曰:'月令,孟春祈谷于上帝,夏则龙见而雩。是与?'正义曰:'言是与者,为若不审之辞。'是郑亦以四月雩祭,经无明文,疑不能定。考汉旧仪:夏则龙星见而始雩。盖汉以四月为正雩,故服、郑因之;据左传龙见,此经暮春,则周之雩月,夏正三月也。今案沈说甚严,然左传郊雩尝烝,备列四时之祭,则雩之正祭,自在四月。沈君以龙见在三月固是,然三月初见,至四月祭之,未为不可。经云龙见,非云始见;月令且云仲夏大雩;而谓周无夏雩,岂其然乎?诗序春夏祈谷,郑以夏无祈谷,故举雩祀当之,亦是暗据月令仲夏大雩之文,而又未能定,故云与以疑之,非疑夏无雩祭也。"引述至精,可备参考;然沈君"周之雩月,夏正三月"之说,不可复易:夏正三月,当周之五月,与月令仲夏大雩之文合;而曾皙所谓暮春,则据夏正为言也。必以雩之正祭在四月,则于传记无征矣。又,雩乃求雨之祭,所祀者盖兆雨之虹;虹谓之雩(尔雅释天:"蝃蝀谓之雩。蝃蝀,虹也。"),因命曰雩祭。郑君以雩为"吁嗟求雨"说之,服虔以"大雩,夏祭天名——雩,远也;远为百谷求膏雨"说之,(见续汉礼仪志注。)疑并非是。

六年

"齐侯欲以文姜妻郑大子忽,大子忽辞。人问其故,大子曰:'人各有耦;齐大,非吾耦也。诗云:自求多福。在我而已,大国何为?'……及其败戎师也,齐侯又请妻之。固辞。人问其故,大子曰:'无事于齐,吾犹不敢。今以君命奔齐之急,而受室以归,是以师昏也。民其谓我何?'遂辞诸郑伯。"

说苑权谋:"齐欲妻郑太子忽,太子忽辞。人问其故,太子曰:'人各有偶;齐大,非吾偶也。诗云:自求多福。在我而已矣。'后戎伐齐,齐请师于郑,郑太子忽率师而救齐,大败戎师,齐又欲妻之;太子忽固

辞。人问其故,对曰:'无事于齐,吾犹不敢。今以君命救齐之急,受室以归,人其以我为师婚乎!'终辞之。"

按:说苑文本左传。传文"人各有耦"、"非吾耦",说苑述作"人各有偶"、"非吾偶"。耦乃配耦本字;偶为桐人,乃耦之通假字。传文"是以师昏也,民其谓我何",说苑述作"人其以我为师婚乎",尽得左氏二语之意,兼可为"民其谓我何"之注词。若夫昏、婚,古字通用也。

"名有五:有信,有义,有象,有假,有类。以名生为信,以德命为义,以类命为象,取于物为假,取于父为类。"

论衡诘术篇:"其立名也,以信,以义,以像,以假,以类。以生名为信,若鲁公子友生,文在其手曰友也;以德名为义,若文王为昌,武王为发也;以类名为像,若孔子为丘也;取于物为假,若宋公名杵臼也;取于父为类,有似类于父也。"

按:阮元曰:"以名生为信,论衡诘术篇生字在名字上。按以生名、以德名、以类名,语言一例;论衡为长。"今考"以生名"不能成辞,其说非是。左传会笺曰:"信犹符也,征也。以德命、以类命,二句一例;取于物、取于父,亦二句一例。首句无所例,故其文独殊。"左传"以名生"——名者,字也(古曰名,今曰字。);言身带文字而生,即以其字为名也。传文"以德命为义",论衡作"德名",则阮氏校勘记所谓"命、名古同声同义"是矣。

经:"冬,纪侯来朝。"

"冬,纪侯来朝,请王命以求成于齐。公告不能。"

白虎通嫁娶:"王者之娶,必先选于大国之女;礼仪备,所见多。诗云:'大邦有子,伣天之妹。文定厥祥,亲迎于渭。'明王者必娶大国也。春秋曰:'纪侯来朝。'纪子以嫁女于天子,故增爵称侯,至数十年之间。纪侯无他功,但以子为天王后,故爵称侯;知虽小国者必封以大国,明其尊所不臣也。王者娶及庶邦者何?开天下之贤士,不遗善也;故春

秋曰‘纪侯来朝’,文加为侯,明封之也。先封之,明不与庶邦交,礼也。”

按:纪小国,其所以称侯,三传无文,白虎通言之甚核。

十年

“周谚有之:‘匹夫无罪,怀璧其罪。’”

白虎通爵:“庶人称匹夫者:匹,偶也;与其妻为偶,阴阳相成之义也。一夫一妇成一室,明君人者不当使男女有过时无匹偶也。”

潜夫论遏利:“匹夫无辜,怀璧其罪。”

按:白虎通说匹夫,可为传注。左传“匹夫无罪”,潜夫论作无辜,易以本字也。

十三年

“楚屈瑕伐罗。斗伯比送之,还,谓其御曰:‘莫敖必败。举趾高,心不固矣。’遂见楚子曰:‘必济师。’楚子辞焉,入告夫人邓曼。邓曼曰:‘大夫其非众之谓;其谓君抚小民以信,训诸司以德,而威莫敖以刑也。莫敖狃于蒲骚之役,将自用也:必小罗。君若不镇抚,其不设备乎。夫固谓君训众而好镇抚之,召诸司而劝之令德,见莫敖而告诸天之不假易也。不然,夫岂不知楚师之尽行也?’楚子使赖人追之,不及。莫敖使徇于师曰:‘谏者有刑!’及鄢,乱次以济,遂无次,且不设备。及罗,罗与卢戎两军之,大败之。莫敖缢于荒谷,群帅囚于冶父以听刑。楚子曰:‘孤之罪也。’皆免之。”

列女传仁智传:“邓曼者,〔楚〕武王之夫人也。王使屈瑕为将,伐罗。屈瑕号莫敖,与群帅悉楚师以行。斗伯比谓其御曰:‘莫敖必败。举趾高,心不固矣。’见王,曰:‘必济师。’王以告夫人。邓曼曰:‘大夫非众之谓也;其谓君抚小民以信,训诸司以德,而威莫敖以刑也。莫敖狃于蒲骚之役,将自用也;必小罗。君若不镇抚,其不设备乎。’于是王

使赖人追之,不及。莫敖令于军中曰:‘谏者有刑!’及鄢,师次乱。济,至罗,罗与卢戎击之,大败。莫敖自经荒谷,群师囚于冶父以待刑。王曰:‘孤之罪也。’皆免之。君子谓邓曼为知人,诗云:‘曾是莫听,大命以倾。’此之谓也。”

按:列女传文本左氏,少有更易,则训诂之词,隐寓其中。如以“令于军中”释“徇于师”、“击之”释“军之”、“自经”释“缢”、“待刑”释“听刑”,皆可补注疏之未备。然若敖乃楚官名,庄四年屈重亦袭此官;子政以为屈瑕之号,误矣。

又,列女传凡述一事,辄以君子论赞结之;每成一传,又复作颂结之;与太史公书之论赞,同承左氏书法。世或谓左传“君子曰”皆后人插入,其说大非,窃于本编及先秦诸子述左传考自序中辨之,请参看。

十六年

> “初,卫宣公烝于夷姜,生急子,属诸右公子。为之娶于齐而美,公取之,生寿及朔,属寿于左公子。夷姜缢。宣姜与公子朔构急子;公使诸齐,使盗待诸莘,将杀之。寿子告之,使行。不可,曰:‘弃父之命,恶用子矣。有无父之国则可也。’及行,饮以酒,寿子载其旌以先,盗杀之。急子至,曰:‘我之求也。此何罪!请杀我乎!’又杀之。”

列女传孽嬖传:“宣姜者,齐侯之女,卫宣公之夫人也。初,宣公夫人夷姜生伋子,以为太子。又娶于齐,曰宣姜,生寿及朔。夷姜既死,宣姜欲立寿,乃与寿弟朔谋构伋子。伋子之齐,宣姜乃阴使力士待之界上而杀之,曰:‘有四马白旄至者,必要杀之!’寿闻之,以告太子曰:‘太子其避之。’伋子曰:‘不可。夫弃父之命,则恶用子也。’寿度太子必行,乃与太子饮,夺之旄而行。盗杀之。伋子醒,求旄不得,遽往追之,寿已死矣。伋子痛寿为己死,乃谓盗曰:‘所欲杀者乃我也。此何罪!请杀我!’盗又杀之。二子既死,朔遂立为太子。宣公薨,朔立,是为惠公。竟终无后,乱及五世,至戴公而后宁。诗云:‘乃如之人,德音无良。’此之谓也。”

按:列女传"宣公夫人夷姜生伋子,以为太子",与史记卫世家合,说在拙著太史公左氏春秋义述中,请参看。然以"宣姜乃阴使力士待之界上",说"公使盗待诸莘",莘在通齐界上,固可以"待之界上"言之;以宣姜易宣公,与传达矣。又,由宣至戴,凡历宣、惠、懿三世,乃云"乱及五世",亦述事之误也。

新序节士上:"卫宣公之子:伋也,寿也,朔也。伋,前母子也。寿与朔,后母子也。寿之母与朔谋,欲杀太子伋而立寿也,使人与伋乘舟于河中,将沉而杀之。寿知不能止也,因与之同舟;舟人不得杀伋。方乘舟时,伋傅母恐其死也,闵而作诗,二子乘舟之诗是也。其诗曰:'二子乘舟,汎汎其景。顾言思子,中心养养。'于是寿闵其兄之且见害,作忧思之诗,黍离之诗是也。其诗曰:'行迈靡靡,中心摇摇。知我者谓我心忧,不知我者谓我何求。悠悠苍天,此何人哉!'"

按:以其人,傅其诗,盖好事者为之;虽诗二子乘舟序亦以为言,未足凭信也。"又使伋之齐,将使盗见载旌,要而杀之。寿止伋,伋曰:'弃父之命,非子道也。不可。'寿又与之偕行,寿之母知不能止也,因戒之曰:'寿,无为前也!'寿又为前,窃伋旌以先行,几及齐矣,盗见而杀之。伋至,见寿之死,痛其代己死,涕泣悲哀,遂载其尸还,至境而自杀,兄弟俱死。故君子义此二人,而伤宣公之听谗也。"

按:此文亦与左传不合,传闻之异也。

十七年

"冬,十月,朔,日有食之。不书日,官失之也。天子有日官,诸侯有日御。日官居卿以厎日,礼也。日御不失日,以授百官于朝。"

论衡正说篇:"春秋左氏传桓公十有七年:'冬,十月,朔,日有食之。不书日,官失之也。谓官失之言,盖其实也。史官记事,若今时县官之书矣。其年月尚大难失,日者微小易忘也。盖纪以善恶为实,不以日月为意。若夫公羊、谷梁之传,日月不具,辄为意使,失(孙诒让曰:失当为夫。)平常之事,有怪异之说;径直之文,有曲折之义;非孔子

之心。”

按:仲任之说是。赵匡曰:“左氏曰:‘不书日,官失之。’非也。或史官阙之,或年深写误,何关日官、日御乎?”日官、日御,盖所谓天官,自周至汉而太史掌之。传言“官失之”,官谓天官,天官即史官也;阙日,故以日官、日御为言耳。焉得无关?周礼:太史,下大夫二人。汉书本纪,宣帝诏吏六百石为大夫;百官志云太史令六百石。司马迁报任安书,自云“厕下大夫之列”。是姬汉太史,皆位下大夫。惟太史自古居卿治事,此所以司马谈父子官太史令,时人则通称太史公,谈、迁亦得自称与?

十八年

“春,公将有行,遂与姜氏如齐。申繻曰:‘女有家,男有室,无相渎也,谓之有礼;易此必败。’公会齐侯于泺,遂及文姜如齐,齐侯通焉。公谪之。以告。夏,四月,丙子,享公。使公子彭生乘公。公薨于车。鲁人告于齐曰:‘寡君畏君之威,不敢宁居,来修旧好;礼成而不反,无所归咎,恶于诸侯,请以彭生除之。’齐人杀彭生。”

列女传孽嬖传:“文姜者,齐侯之女,鲁桓公之夫人也,内乱其兄齐襄公。桓公将伐郑,纳厉公。

按:列女传此文,足补左氏之阙。桓公有行,为伐郑纳厉公,诸书无言之者;考十七年郑高渠弥杀昭公而立公子亹,鲁公子达既疾之,则本年桓公会齐侯于泺,必为谋郑无疑。赵鹏飞曰:“如齐者,文姜志也,非公意也;故不书及而书与,若曰公不得已而与姜氏如齐也。”果如其说,公与文姜径直如齐可矣,乃为泺上之会何哉?

“既行,与夫人俱将如齐也。申繻曰:‘不可。女有家,男有室,无相渎也,谓之有礼;易此必败。且礼,妇人无大故则不归。’桓公不听,遂与如齐。文姜与襄公通,桓公怒禁之,不止。文姜以告襄公,襄公享桓公酒,醉之,使公子彭生抱而乘之,因拉其胁而杀之。遂死于车。

按:列女传“襄公享桓公酒”以下,本公羊庄元年传,左氏于是未

备。"鲁人求彭生以除耻,齐人杀彭生。诗曰:'乱匪降自天,生自妇人。'此之谓也。"

按:左传"恶于诸侯,请以彭生除之",史记齐世家述作"请得彭生以除丑于诸侯",是以丑训恶也;然丑于诸侯,实耻于诸侯之义,子政述作"鲁人求彭生以除耻",以耻训恶,又较史公为精当矣。杜注"除耻辱之恶也",未得其解。

庄公第三

四年

"楚武王荆尸,授师孑焉,以伐随。将齐,入告夫人邓曼曰:'余心荡!'邓曼叹曰:'王禄尽矣!盈而荡,天之道也。先君其知之矣,故临武事,将发大命,而荡王心焉。若师徒无亏,王薨于行,国之福也。'王遂行,卒于樠木之下。"

列女传仁智传:"王伐随,且行,告邓曼曰:'余心荡,何也?'邓曼曰:'王德薄而禄厚,施鲜而得多;物盛必衰,日中必移;盈而荡,天之道也。

按:"王德薄而禄厚"四语,在说王禄之所以尽。

'先王知之矣,故临武事,将发大命,而荡王心焉。若师徒无亏,王薨于行,国之福也。'王遂行,卒于樠木之下。君子谓邓曼为知天道,易曰:'日中则昃,月盈则亏。天地盈虚,与时消息。'此之谓也。"

按:程师旨云曰:"樠木,杜注木名。今按湖北通志,锺祥县东一里有樠木山,楚武王卒于此。"

七年

经:"四月,辛卯,夜,恒星不见。夜中,星陨如雨。"

"恒星不见,夜明也。星陨如雨,与雨偕也。"

论衡说日篇:"春秋左氏传:四月,辛卯,夜中恒星不见,夜明也;星陨如雨,与雨俱也。

按:仲任杂述经传,以恒星不见亦在夜中,微误。传"与雨偕"——偕,俱也;故论衡作"与雨俱"。

"其言夜明故不见,与易之言'日中见斗'相依类也。日中见斗,幽不明也;夜中星不见,夜光明也。事异义同,盖其实也。

按:仲任此言,可谓善于推类。以光学原理言之,强光掩盖弱光,弱光为强光所掩盖。日光强,星光弱,故日出而众星隐退;易之言'日中见斗',盖日中而食,日光既息,乃见斗辉灿烂也。左氏以"夜明"说"恒星不见",谓辛卯入夜,低空明亮,故高空星光为之掩蔽,不得而见;同出一理也。

"其言与雨俱之集也。夫辛卯之夜明,故星不见;明则不雨之验也。雨气阴暗,安得明?明则无雨,安得与雨俱?夫如是,言与雨俱者非实;且言夜明不见,安得见星与雨俱?"

按:仲任所疑甚是。经云"星陨如雨",乃近世所谓"流星雨"天象奇观之最早记载也。地球在其轨道中运行,若与浮游于太空之宇宙尘碰撞,宇宙尘即堕入大气层中,与空气摩擦燃烧而发光,呈流星雨之现象。西元一八三三年十一月十二日之狮子座流星雨,每小时约有万颗流星洒落,连续六小时之久;春秋载此西元前六八七年之流星雨,景象当与之相似。左氏前末之闻,望文生训,以为星陨与雨俱下,误矣。

十一年

"宋大水,公使吊焉,曰:'天作淫雨,害于粢盛,若之何不吊!'

说苑君道:"宋大水,鲁人吊之曰:'天降淫雨,溪谷满盈,延及君地,以忧执政,使臣敬吊。'

按:说苑此文,除以"天降淫雨"说左氏"天作淫雨",多与传文有异。盖兼采韩诗外传三为说也。

"对曰:'孤实不敬,天降之灾,又以为君忧,拜命之辱。'

"宋人应之曰:'寡人不佞——斋戒不谨,邑封不修,使人不时——天加以殃,又遗君忧,拜命之辱。'

按:子政以"寡人不佞"易左氏"孤实不敬",佞,敬义既有别,又失"名礼"之旨;然"斋戒不谨"三语,正所以释左氏"不敬"之事,甚为具体。

"臧文仲曰:'宋其兴乎!禹、汤罪己,其兴也悖焉;桀、纣罪人,其亡也忽焉。且列国有凶称孤,礼也。'言惧而名礼,其庶乎!'"

"君子闻之,曰:'宋国其庶几乎!'问曰:'何谓也?'曰:'昔者夏桀、殷纣,不任其过,其亡也忽焉;成汤、文、武,知任其过,其兴也勃焉。夫过而改之,是犹不过也,故曰'其庶几乎'。"

十四年

"公闻之,问于申繻曰:'犹有妖乎?'对曰:'人之所忌,其气焰以取之,妖由人兴也。人无衅焉,妖不自作;人弃常则妖兴,故有妖。'"

潜夫论巫列:"故申繻曰:'人之所忌,其气炎以取之。人无衅焉,妖不自作。'是谓人不可多忌,多忌妄畏,实致妖祥。"

按:潜夫论"是谓人不可多忌"以下,在说左传"人弃常则妖兴"也。又,阮元曰:"其气焰以取之,石经初刻焰作炎,是也。改作焰,大误。释文亦作炎。汉书五行志、艺文志引传文并作'其气炎以取之',颜师古注:'炎读与焰同。'"今考潜夫论引传亦作炎,风俗通过誉篇亦云"人之所忌,炎自取之",阮说是也。

二十二年

"【敬仲】饮桓公酒,乐,公曰:'以火继之。'辞曰:'臣卜

其昼,未卜其夜。不敢。'君子曰:'酒以成礼,不继以淫,义也。以君成礼,弗纳于淫,仁也。'"

说苑反质:"晏子饮景公酒,日暮,公呼具火。晏子辞曰:'诗曰"侧弁之俄",言失德也。"屡舞傞傞",言失容也。("既醉以酒,既饱以德",)"既醉而出,并受其福",宾主之礼也。"醉而不出,是谓伐德",宾主之罪也。婴以卜其日,未卜其夜。'公曰:'善。'举酒而祭之,再拜而出曰:'岂过我哉,吾托国于晏子也!以其家贫善寡人,不欲其淫侈也;而况与寡人谋国乎?'"

按:说苑此文,全本晏子春秋内篇杂上第十五章;晏子春秋则据本年传文而傅会。吕氏春秋卷二十达郁云:"管仲觞桓公,日暮矣,桓公乐之而征烛。管仲曰:'臣卜其昼,未卜其夜,君可以出矣。'公不说,曰:'仲父年老矣,寡人与仲父为乐将几之,请夜之。'管仲曰:'君过矣!夫厚于味者薄于德,沈于乐者反于忧。壮而怠则失时,老而解则无名。臣乃今将为君勉之,若何其沈于酒也?'管仲可谓能立行矣!凡行之堕也于乐,今乐而益饬;行之坏也于贵,今主欲留而不许。伸志行理,贵乐弗为变,以事其主,此桓公之所以霸也。"此亦师左氏之意,且以陈完、管仲同谥为"敬"而误传之也。

风俗通皇霸:"陈完,字敬仲,陈厉公之子也。初,懿氏卜妻之,其繇曰:'是谓凤凰于飞,和鸣锵锵。有妫之后,将育于姜。五世其昌,并于正卿。八世之后,莫之与京。'周史有以周易筮之,遇观之否,曰:'是谓观国之光,利用宾于王。此其代陈有国乎?不在此,其在异国;非此其身,在其子孙;光远而自他有耀者也。'厉公为蔡所灭杀,国内乱,完奔于齐。齐侯以为卿,辞曰:'羁旅之臣,幸若获宥,及于宽政,赦其不闲教训而免诸罪戾,弛于负檐,君之惠也,所获多矣。敢辱高位,以速官谤。诗云:"翘翘车乘,招我以弓。岂不欲往,畏我友朋!"'使为工正。饮桓公酒,乐,曰:'以火。'辞曰:'臣卜其昼,未卜其夜。不敢。'君子曰:'酒以成礼,弗继以淫,义也;以君成礼,弗纳于淫,仁也。'

按:皇霸此节,述本年传文,甚少改易。传文不具录。

"桓公嘉之,爱敬日新,位比高国,始食田采,姓田氏焉。六世,田

成杀简公;其三世曰和,迁康公于海上,食一城以祠太公以下。"

按:"姓田氏焉"以下,本史记田完世家。世家云:"敬仲之如齐,以陈字为田氏。"凌稚隆曰:"陈字,一本作陈氏。"顾炎武曰:"以陈氏为田氏,盖太史公之误。春秋未有称田者,至战国时始为田耳。"是也。又据世家,田完生穉孟夷,夷生湣孟庄,庄生文子须无,文子生桓子无宇,桓子生武子开及釐子乞;乞卒,子常代之,是为田成子。则无宇乃田完四世孙,连田完数之为五世;成子乃田完六世孙,连田完数之为七世。杜注谓无宇为敬仲五世孙;又本懿氏卜繇"八世之后",谓成子为敬仲八世孙,并非。(正义引沈氏云"据其相代在位为八世",兄弟同代,以两世计之,宁有是理乎?)考陈之后亡,在鲁哀公十七年,西元前四七八年,去田完之生(本年传云厉公蔡出,故蔡人杀五父而立之,生敬仲。则敬仲约生于鲁桓公七年,西元前七〇五年),已二百二十余年;差仅一世,余皆应验,若风俗通照实数六世可矣,何须强为牵合哉?

二十三年

"诸侯有王,王有巡守。"

说苑修文:"天子曰巡狩,诸侯曰述职。巡狩者,巡其所守也;述职者,述其所职也。春省耕,助不给也;秋省敛,助不足也。天子五年一巡狩,岁二月东巡狩,至于东岳,而望祀山川;见诸侯,问百年者;命太师陈诗,以观民风;命市纳贾,以观民之所好恶,志淫好僻者;命典礼考时月,定日,同律、礼乐、衣服正之。山川神祇有不举者为不敬,不敬者君黜以爵;宗庙有不顺者为不孝,不孝者君削其地。有功泽于民者,然后加地。入其境,土地辟除,敬老尊贤,则有庆,益其地;入其境,土地荒秽,遗老失贤,掊克在位,则有让,削其地。一不朝者黜其爵,再不朝者黜其地,三不朝者以六师移之。岁五月南巡狩,至于南岳,如东巡狩之礼。岁八月西巡狩,至于西岳,如南巡狩之礼。岁十一月北巡狩,至于北岳,如西巡狩之礼。归,格于祖祢,用特。"

按:修文此条,杂采孟子梁惠王下第四章、告子下第七章,及礼记王制文而成,可为传注,请参看周秦诸子述左传考庄公二十三年。然

王制及尚书大传并云不敬者君削以地,不孝者君黜以爵;子政述作"不敬者君黜以爵","不孝者君削其地",盖记忆之误也。白虎通巡狩云:"王者所以巡狩者何?巡者,循也。狩者,牧也。为天下循行守牧民也。"所述非古,故不取焉。至削地黜爵之事,白虎通考黜篇言之:"百里之侯,一削为七十里侯,再削为七十里伯,三削为寄公。七十里伯,一削为五十里伯,二削为五十里子,三削地尽。五十里子,一削为三十里子,再削为三十里男,三削地尽。五十里男,一削为三十里男,再削为三十里附庸,三削爵尽。"与王制削地、黜爵分言之说合,录备参考

"君举必书。"

申鉴时事:"古者天子诸侯有事,必言于庙。朝有二史,左史记言,右史记动;动为春秋,言为尚书。君举必记,臧否成败,无不存焉。"

按:时事篇"言为尚书"以上,盖本汉志;礼记玉藻则云"动则左史书之,言则右史书之",正义曰:"艺文志及六艺论云右史记事,左史记言,与此正反,于传记不合,其义非也。"例证甚详,当从之。

"秋,丹桓宫之楹。"

二十四年

"春,刻其桷;皆非礼也。……秋,哀姜至。公使宗妇觌,用币。非礼也。御孙曰:'男贽,大者玉帛。小者禽鸟,以章物也。女贽,不过榛、栗、枣、脩,以告虔也。今男女同贽,是无别也。男女之别,国之大节也;而由夫人乱之,无乃不可乎?'"

闵二年传"闵公,哀姜之娣叔姜之子也。"

列女传孽嬖传:"哀姜者,齐侯之女,庄公之夫人也。初哀姜未入时,公数如齐与哀姜淫;既入,与其弟叔姜俱,公使大夫、宗妇用币见。大夫夏甫不忌曰:'妇贽不过枣栗,以致礼也;男贽不过玉帛、禽鸟,以

章物也。今妇贽用币,是男女无别也。男女之别,国之大节也。无乃不可乎?”又丹其父桓公庙宫之楹,刻其桷,以夸哀姜。”

按:庄二十二年经:“冬,公如齐纳币。”二十三年经:“夏,公如齐观社。”列女传以为如齐与哀姜淫;丹桓宫之楹,刻其桷,列女传以为用夸哀姜(取谷梁义);皆可补左氏之阙。本年传文“以告虔也”,子政以“以致礼也”说之——告虔谓示敬,亦即致礼之意也。然左传谏公者为御孙,子政述作夏甫不忌,非也。若夫男贽玉帛、禽鸟,女贽榛、栗、枣、脩之义,说苑修文篇、白虎通瑞质篇皆有说,可参看。文繁,不具录矣。

闵公第四

元年

“晋侯作二军,……以灭耿、灭霍、灭魏。还……赐毕万魏,以为大夫。……卜偃曰:‘毕万之后必大。万,盈数也;魏,大名也。以是始赏,天启之矣!天子曰兆民,诸侯曰万民;今名之大,以从盈数,其必有众。’”

风俗通皇霸:“魏之先,毕公高之后也。毕公与周同姓,武王灭纣,封高于毕,因以为姓。其裔孙曰毕万,事晋献公。

按:皇霸此文,本史记魏世家。

“献公伐魏,灭之,以封万。卜偃曰:‘毕万之后必大。万,盈数;魏,大名也。天子曰兆民,诸侯曰万民;今名之大,以从盈数,以是有众,不亦宜乎?’其六世称侯,侯之孙称王,到王假为秦所灭。”

按:皇霸“其六世称侯”以下,不知所本,余则全述左氏。据史记魏世家,毕万生武子,武子生悼子,悼子生昭子绛,昭子生魏嬴,魏嬴生献子,献子生魏侈,魏侈生桓子,桓子之孙曰文侯,文侯生武侯,武侯生惠王罃。诸书引世本,述魏之世系,与史记颇有出入,其书既佚,今已无从考校。要毕万至文侯,不只六世可知也。

独断:“王者临抚之别名,天子曰兆民,诸侯曰万民(今之令长,古

之诸侯),百乘之家曰百姓(百乘之家,子男之国也)。"(请参看襄十三年"范宣子"条。)

二年

"春,虢公败犬戎于渭汭,舟之侨曰:'无德而禄,殃也。殃将至矣!'遂奔晋。"

说苑复恩:"晋文公出亡,周流天下,舟之侨去虞而从焉。文公返国,择可爵而爵之,择可禄而禄之;舟之侨独不与焉。文公酌诸大夫酒,酒酣,文公曰:'二三子盍为寡人赋乎?'舟之侨进曰:'君子为赋,小人请陈其辞。辞曰:"有龙矫矫,顷失其所。一蛇从之,周流天下。龙反其渊,安宁其处。一蛇耆干,独不得其所!"'文公瞿然曰:'子欲爵耶,请待旦日之期。子欲禄邪,请今命廪人。'舟之侨曰:'请而得其赏,廉者不受也。言尽而名至,仁者不为也。今天油然作云,沛然下雨,则苗草兴起,莫之能御;今为一人言施一人,犹一块土下雨也,土亦不生之矣。'遂历阶而去。文公求之不得,终身诵甫田之诗。"

按:复恩此文,缘传文"无德而禄,殃也"之语,取吕览介立篇介子推自为赋诗之事而傅会,请参看周秦诸子述左传考僖公二十四年。据左传,舟之侨本年自虢奔晋,僖公二十八年见杀也。

"成季之将生也,桓公使卜楚丘之父卜之。曰:'男也。其名曰友,在公之右。间于两社,为公室辅。季氏亡,则鲁不昌。'"

说苑至公:"季孙行父之戒其子也,曰:'吾欲室之侠于两社之间也,使吾后世有不能事上者,使其替之益速。'"

按:章太炎曰:"案侠即夹字,卜辞为行父之言兆耳。贾侍中云:'两社,周社、亳社也。两社之间,朝廷执政之臣所在。'夫外有九室,九卿朝焉;衰次言之,诸侯三卿,亦有三室,季氏本有此室在内,行父之意,特欲不为私室,惟两社之地是居,使后世有不能事上者,则群聚诛

之,陈尸阙下易矣。本欲有罪速亡,与成王卜居同旨。行父忠于公室,不欲卜言之应;然其后卒与鲁国偕亡。”是也。

> “冬,十二月,狄人伐卫。卫懿公好鹤,鹤有乘轩者;将战,国人受甲者皆曰:‘使鹤!鹤实有禄位,余焉能战!’……及狄人战于荧泽,卫师败绩。遂灭卫。”

新序义勇:“卫懿公有臣曰弘演,远使未还。狄人攻卫,其民曰:‘君之所与禄位者,鹤也;所富者,宫人也。君使宫人与鹤战,余焉能战!’遂溃而去。狄人追及懿公于荥泽,杀之,尽食其肉,独舍其肝。弘演至,报使于肝毕,呼天而号,尽哀而止,曰:‘臣请为表。’因自刺其腹,内懿公之肝而死。齐桓公闻之,曰:‘卫之亡也,以无道;今有臣若此,不可不存。’于是救卫于楚丘。”

论卫儒增篇:“儒书言:‘卫有忠臣弘演,为卫哀公使,未还。狄人攻哀公而杀之,尽食其肉,独舍其肝。弘演使还,致命于肝。痛哀公之死身肉尽,肝无所附;引刀自刳其腹,尽出其腹实,乃内哀公之肝而死。’言此者,欲称其忠矣。言其自刳内哀公之肝而死,可也;言尽出其腹实乃内哀公之肝,增之也。”

按:新序此条,据吕览忠廉为说,吕览则傅会本年传文而成。韩诗外传卷七,亦本吕览说此事,论衡盖本之,故谓之“儒书言”,唯懿公误作哀公为异。左传“荧泽”,吕览作“荣泽’,新序作“荥泽”,三字古同音通用。又弘演,韩诗外传作“洪演”,淮南子缪称训云:“生所假也,死所归也,故宏演直仁而死。”弘、洪、宏古亦同音通用。

> “初,惠公之即位也少,齐人使昭伯烝于宣姜。不可。强之,生齐子、戴公、文公、许穆夫人。文公为卫之多患也,先适齐。及败,宋桓公逆诸河……立戴公以庐于曹。许穆夫人赋载驰。”
>
> “僖之元年,齐桓公迁邢于夷仪。二年,封卫于楚丘。”

列女传仁智传:“许穆夫人者,卫懿公之女〔弟〕,许穆公之夫人也。初,许求之,齐亦求之,懿公将与许,女因其傅母而言曰:‘古者诸侯之有女子也,所以苞苴玩弄,系援于大国也。言今者许小而远(梁注:“大父曰:言疑意之讹。案意、抑古通。”),齐大而近,若今之世,强者为雄;如使边境有寇戎之事,维是四方之故,赴告大国,妾在不犹愈乎?今舍近而就远,离大而附小,一旦有车驰之难,孰可与虑社稷?’卫侯不听,而嫁之于许。其后翟人攻卫,大破之,而许不能救,卫侯遂奔走涉河,而南至楚丘,齐桓公往而存之,遂城楚丘以居。卫侯于是悔不用其言。当败之时,许夫人驰驱而吊唁卫侯,因疾之而作诗云:‘载驰载驱,归唁卫侯。驱马悠悠,言至于漕。大夫跋涉,我心则忧。既不我嘉,不能旋反。视尔不臧,我思不远。’君子善其慈惠而远识也。”

按:许穆夫人疾懿公而赋载驰,子政言之特详,可补左氏之阙;然奔走涉河,南至楚丘之卫侯,亦以懿公当之,与传违矣。

僖公第五

二年

“是天夺之鉴,而益其疾也。”

潜夫论忠贵:“天夺其鉴,神惑其心。”

按:左氏“天夺之鉴”,“之”犹其也;故潜夫论述作“天夺其鉴。”

四年

“昔召康公命我先君大公,曰:‘五侯九伯,女实征之,以夹辅周室。’赐我先君履,东至于海,西至于河,南至于穆陵,北至于无棣。”

昭二十年传“晏子对曰:‘古而无死,则古之乐也,君何得焉?昔爽鸠氏始居此地,季荝因之,有逢伯陵因之,蒲姑氏因

之,而后大公因之。古若无死,爽鸠氏之乐,非君所愿也。'"

中论爵禄:"太公亮武王,克商宁乱,王封之爽鸠氏之墟,东至于海,西至于河,南至于穆陵,北至于无棣:'五侯九伯,汝实征之。'世祚太师,抚宁东夏。"

按:中论此文,本于左氏;唯召康公命大公专征诸侯,乃成王时事,伟长未分别言之。

五年

"晋侯复假道于虞以伐虢,宫之奇谏曰:'虢,虞之表也;虢亡,虞必从之。……谚所谓"辅车相依唇亡齿寒"者,其虞、虢之谓也。'"

淮南子人间训:"何谓与之而反取之?晋献公欲假道于虞以伐虢,遗虞垂棘之璧,与屈产之乘。虞公惑于璧与马,而欲与之道。宫之奇谏曰:'不可。夫虞之与虢,若车之有轮,轮依于车,车亦依轮。虞之与虢,相恃而势也。若假之道,虢朝亡,而虞夕从之矣。'虞公弗听,遂假之道。荀患伐虢,遂克之;还反伐虞,又拔之,此所谓与之而反取者也。"

按:三传之中,唯左氏有"辅车相依"之谚。淮南子此文,盖本韩子十过篇,十过则采此年及二年左传而成。辅盖附绕于舆、轖上之革索,用以防止其脱离,说在周秦诸子述左传考僖公二年;淮南改以轮、车说之,非本朔矣。

淮南子说林训:"邱夷而渊塞,唇竭而齿寒。河水之深,其壤在山。"

又,人间训:"臣闻之:'唇亡而齿寒。'今智伯率二君而伐赵,赵将亡矣!赵亡则君为之次矣。"

按:左氏"唇亡齿寒",说林训述作"唇竭齿寒",与庄子胠箧篇、吕览权勋篇同;国策韩策则作"唇揭"。竭、揭音同义近,古字通用,并为掀举之义;传作唇亡,亡盖竭或揭之坏字。人间训亦作唇亡者,疑后人

据左传坏字所改也。本刘师培说,请参看周秦诸子述左传考僖公二年。

说苑说丛:"唇亡而齿寒;河水崩,其怀在山。"

按:说丛此语,显本前引淮南子说林训,为改"竭"为"亡"之确证。若其"崩"字乃"之深"之讹,"怀"字乃"壤"字之误,不待言矣。

八年

"宋公疾,太子兹父固请曰:'目夷长且仁,君其立之。'公命子鱼,子鱼辞曰:'能以国让,仁孰大焉。臣不及也,且又不顺。'遂走而退。"

说苑立节:"宋襄公兹父为桓公太子。桓公有后妻子,曰公子目夷,公爱之。兹父为公爱之也,欲立之,请于公曰:'请使目夷立,臣为之相,兄以佐之。'公曰:'何故也?'对曰:'臣之舅在卫,爱臣;若终立,则不可以往。绝迹于卫,是背母也;且臣自知不足以处目夷之上。'公不许。强以请,公许之。将立公子目夷。目夷辞曰:'兄立而弟在下,是其义也;今弟立而兄在下,不义也。不义而使目夷为之,目夷将逃。'乃逃之卫,兹父从之。三年,桓公有疾,使人召兹父:'若不来,是使我以忧死也!'兹父乃反。公复立之以为太子,然后目夷归也。"

按:宋桓公夫人为卫文公女弟(见闵二年传),实生兹父。然子政此条,以兹父为兄,目夷为弟,逃之卫,至桓公有疾,乃先后归,并与传违。

九年

"【荀息】稽首而对曰:'臣竭其股肱之力,加之以忠贞。其济,君之灵也;不济,则以死继之!'公曰:'何谓忠贞?'对曰:'公家之利,知无不为,忠也。送往事居,耦俱无猜,贞也。'"

淮南子泰族训:"李克竭股肱之力,领理百官,辑穆万民,使其君生

无废事,死无遗忧。”

按:淮南此文,本荀息语。“使其君生无废事”,是“事居”也;“死无遗忧”,是“送往也”。

“冬,十月,里克杀奚齐于次。……十一月,里克杀公子卓于朝。”

列女传孽嬖传:“献公卒,奚齐立,里克杀之。卓子立,又杀之。乃戮骊姬,鞭而杀之。”

按:骊姬之死,左传不载,晋语但云“杀奚齐、卓子及骊姬”而已;鞭杀之说,未详所本。

十年

“晋侯改葬共大子。秋,狐突适下国,遇大子。大子使登仆而告之曰:

论衡死伪篇:“晋惠公改葬太子申生。秋,其仆狐突适下国,遇太子。太子趋登仆车而告之曰:

按:左氏“大子使登仆”,今本论衡作“太子趋登仆车”,与传违异。吴承仕曰:“元本论衡作‘太子使登仆车’。”当从元本。盖传文登仆之仆,为动词,乃御车之义(论语“冉有仆”、文十八年传“使邴歜仆”是也),故仲任增一车字以显之,仆车即御车也。杜注“使登车为仆”,似以仆为名词,犹有一间之差。

‘夷吾无礼,余得请于帝矣。将以晋畀秦,秦将祀余。’对曰:‘臣闻之:神不歆非类,民不祀非族。君祀无乃殄乎?且民何罪?失刑乏祀,君其图之。’君曰:‘诺,吾将复请。七日,新城西偏,将有巫者而见我焉。’许之,遂不见。及期而往。告之曰:‘帝许我罚有罪矣,敝于韩。’”

'夷吾无礼,余得请于帝矣。将以晋畀秦,秦将祀余。'狐突对曰:'臣闻之:神不歆非类,民不祀非族。君祀无乃殄乎?且民何罪?失刑乏祀,君其图之。'太子曰:'诺,吾将复请。七日,新城西偏,将有巫者而见我焉。'许之,遂不见。及期,狐突之新城西偏巫者之舍,复与申生相见,申生告之曰:'帝许罚有罪矣,毙之于韩。'其后四年,惠公与秦穆公战于韩地,为穆公所获,竟如其言。"

按:论衡此节,咸据左传;唯秦晋韩原之战,在僖公十五年,"其后四年"当改"其后五年"也。

十三年

"谓百里:'与诸乎?'"

说苑臣术:"秦穆公使贾人载盐,征诸贾人,贾人买百里奚以五羖羊之皮,使将车之秦。秦穆公观盐,见百里奚牛肥,曰:'任重道远以险,而牛何以肥也?'对曰:'臣饮食以时,使之不以暴,有险先后之以身;是以肥也。'穆公知其君子也,令有司具沐浴,为衣冠,与坐,公大悦。异日与公孙支论政,公孙支大不宁曰:'君耳目聪明,思虑审察;君其得圣人乎?'公曰:'然,吾悦夫奚之言,彼类圣人也。'公孙支遂归取雁以贺曰:'君得社稷之圣臣,敢贺社稷之福!'公不辞,再拜而受。明日公孙支乃致上卿,以让百里奚,曰:'秦国处僻,民陋以愚无知,危亡之本也。臣自知不足以处其上,请以让之。'公不许。公孙支曰:'君不用宾相而得社稷之圣臣,君之禄也。臣见贤而让之,臣之禄也。今君既得其禄矣,而使臣失禄,可乎?请终致之。'公不许。公孙支曰:'臣不肖而处上位,是君失伦也。不肖、失伦,臣之过;进贤而退不肖,君之明也。今臣处位,废君之德,而逆臣之行也。臣将逃。'公乃受之。故百里奚为上卿以制之,公孙支为次卿以佐之也。"

按:百里奚事迹,左传未备;先秦诸子,则多异闻。子政此条,言百里食牛以要穆公,视孟子、吕览为详(请参看周秦诸子述左传考僖十三年);然言公孙支致卿,为次卿以佐之,与诸家不同;要皆弗知所据也。

今考僖九年传,郤芮请纳惠公,穆公问公孙支"夷吾其定",未及百里;本年传晋使乞籴于秦,穆公先问公孙,次询百里;则子桑位在奚上,子政所序,疑非其实也。

十四年

"皮之不存,毛将安傅?"

淮南子说林训:"皮将弗睹,毛将何顾。"
按:淮南此语,本于左氏。顾谓顾视依附也。

十五年

"晋侯之入也,秦穆姬属贾君焉,且曰:'尽纳群公子。'晋侯烝于贾君,又不纳群公子;是以穆姬怨之。……赂秦伯以河外列城五……既而不与。晋饥,秦输之粟;秦饥,晋闭之籴。故秦伯伐晋。

列女传贤明传:"穆姬者,秦穆公之夫人,晋献公之女,太子申生之同母姊,与惠公异母,贤而有义。献公杀太子申生,逐群公子。惠公号公子夷吾,奔梁,及献公卒,得因秦立。始即位,穆姬使纳群公子曰:'公族者,君之根本。'惠公不用,又背秦赂。晋饥,请粟于秦,秦与之;秦饥,请粟于晋,晋不与。秦遂兴兵与晋战。

按:子政以穆姬为申生同母姊,与史记秦本纪合;然史记晋世家,则云"申生同母女弟为秦穆公夫人"也。庄二十八年左传,但云献公"烝于齐姜,生秦穆夫人及大子申生",未言孰少长。今以穆姬于僖公五年十二月归秦,假定时年二十准之,申生为弟,不过十九岁,庄公二十八年主曲沃时,甫及八龄,何可收威民之功?闵公元年将下军时,年方十三,焉能制一军之命?是知晋世家以申生为兄得实也。

"……战于韩原,秦获晋侯以归。……穆姬闻晋侯将至,以大子罃、弘与女简璧,登台而履薪焉;使以免服衰绖逆,且

告曰:‘上天降灾,使我两君匪以玉帛相见,而以兴戎。若晋君朝以入,则婢子夕以死;夕以入,则朝以死!‘唯君裁之!’乃舍诸灵台。

“获晋君以归。秦穆公曰:‘扫除先人之庙,寡人将以晋君见。’穆姬闻之,乃与太子罃、公子宏,与女简璧,衰绖履薪以迎,且告穆公曰:‘上天降灾,使两君匪以玉帛相见。乃以兴戎。婢子娣姒不能相教,以辱君命,晋君朝以入,婢子夕以死!惟君其图之!’公惧,乃舍诸灵台。

按:左氏“舍诸灵台”。吕览原乱述作“囚之于灵台”,是以“囚”释“舍”也。“囚”而言“舍”者,犹俘获人君,或讳言“获”而言“止”也。后儒不察,读“舍诸”为“捨诸”,因而上下文义扞格,妄删“曰上天降灾”至“唯君裁之”四十二字,或至“乃舍诸灵台”四十七字。梁校列女传云:“左传释文及正义,谓自‘曰上天降灾’以下四十二字为后人所加;史记亦无其文;此传有之,盖采自他书也。”并据误本为说,疏矣。

“大夫请以入。公曰:‘获晋侯,以厚归也;既而丧归,焉用之?……’

“大夫请以人,公曰:‘获晋君,以功归;今以丧归,将焉用?’

按:传“以厚归”,列女传作“以功归”;“既而丧归”作“今以丧归”。章太炎曰:“子政为左传古文作训如此。借厚为功者,东部、侯部有时得相通转,工声之巩,诗瞻卬叶后;工声之项托见淮南说林训,而童子逢盛碑则作后橐;赵广汉传‘又教吏为缿筩’,苏林注:缿音项也。厚古文作垕,从后声,其通功,犹后之通项矣。”是也。至“既而丧归”,谓事已成而以丧归,子政述作“今以丧归”,便文易之,无关训诂矣。

“……改馆晋侯。馈七牢焉。

“遂改馆晋君,馈以七牢而遣之。”

十九年

“又用诸淫昏之鬼。”

潜夫论巫列:“虽时有违,然智者守其正道,而不近于淫鬼。所谓淫鬼者,闲邪精物,非有守司真神灵也。”

按:左氏“淫昏之鬼”,淫谓淫邪,王君释之至精;昏则昏乱不明之义也。

“宋人围曹,讨不服也。子鱼言于宋公曰:‘文王闻崇德乱而伐之,军三旬而不降。退脩教而复伐之,因垒而降。……今君德无乃有所阙?而以伐人,若之何。盍姑内省德乎,无阙而后动。’”

说苑指武:“宋围曹,不拔,司马子鱼谓君曰:‘文王伐崇,崇军其城,三旬不降。退而修教,复伐之,因垒而降。今君德无乃有所阙乎?胡不退修德,无阙而后动。”

按:左传“盍姑内省德乎”,说苑述作“胡不退修德”。章太炎云:案论文:“复,却也。从彳日夂。一曰行迟。衲,復或从内,退,古文从辵。”案从内者,内声也。此内字乃衲之古文省借;子政识古文,故以“退”释“内”。释诂:省,察也。“省德”谓自察其德何如,作“修德”者,便文易之,非训诂也。寻上说文王退修教而复伐之,则此当以退劝宋公,确然无疑义。今人溺于“内省不疚”之文,皆以内为本字,由不知六书假借也。是也。

二十二年

“初,平王之东迁也。辛有适伊川,见被发而祭于野者,曰:‘不及百年,此其戎乎!其礼先亡矣。’秋,秦、晋迁陆浑之戎于伊川。”

论衡实知篇:“昔辛有过伊川,见被发而祭者,曰:‘不及百年,此其

戎乎!'其后百年,晋迁陆浑之戎于伊川焉,竟如辛有之知当戎;见被发之兆也。"

按:左传"其礼先亡",礼亡谓被发而祭,有象夷狄;故仲任小变其文,以"见被发之兆"说之。平王东迁当西元前七七〇年,本年当西元前六三八年,相距一百三十三年,百年举其约数。

僖十七年传:"夏,晋大子圉为质于秦,秦归河东而妻之。"

列女传节义传:"怀嬴者,秦穆公之女,晋惠公太子〔圉〕之妃也。圉质于秦,穆公以嬴妻之。

"晋大子圉为质于秦,将逃归,谓嬴氏曰:'与子归乎!'

"六年,圉将逃归,谓嬴氏曰:'吾去国数年,子父之接忘,而秦晋之友不加亲也。夫鸟飞反乡,狐死首邱;我其首晋而死,子其与我行乎!'

按:史记晋世家谓晋惠公病,内有数子,圉恐不立,乃谋与怀嬴归。子政此文,徒张左氏之辞,未得其义。

"对曰:'子,晋大子,而辱于秦;子之欲归,不亦宜乎?寡君之使婢子侍执巾栉,以固子也;从子而归,弃君命也。不敢从,亦不敢言。'遂逃归。"

"嬴氏对曰:'子,晋太子也,辱于秦;子之欲去,不亦宜乎?虽然,寡君使婢子侍执巾栉,以固子也。今吾不足以结子,是吾不肖也;从子而归,是弃君也;言子之谋,是负妻之义也;三者无一可行。虽吾不从子也,子行矣!吾不敢泄言,亦不敢从也。'子圉遂逃归。君子谓怀嬴善处夫妇之间。"

按:子政"今吾不足以结子"以下,发明传文,词义至浃。

"宋公及楚人战于泓。……宋师败绩,公伤股,门官歼

焉。国人皆咎公,公曰:'君子不重伤,不禽二毛。古之为军也,不以阻隘也;寡人虽亡国之余,不鼓不成列。'"

淮南子泛论训:"古之伐国,不杀黄口、不获二毛;于古为义,于今为笑。"

又,泰族训:"泓之战,军败君获,而春秋大之;取其不鼓不成列也。"

按:泓之战,春秋大之,公羊说也;于今为笑,则本左氏。宋军败君伤,泰族训曰"军败君获",传闻失实。

二十三年

"冬,怀公执狐突。……乃杀之。

说苑立节:"晋献公之时有士焉,曰狐突,传太子申生。公立骊姬为夫人而国多忧,狐突称疾不出。六年,献公以谮诛太子,太子将死,使人谓狐突曰:'吾君老矣,国家多难,傅一出以辅吾君,申生受赐以死不恨。'再拜稽首而死,狐突乃复事献公。三年,公卒,狐突辞于诸大夫曰:'突受太子之诏,今事终矣。与其久生乱世也,不若死而报太子。'乃归自杀。"

按:据左传,狐突闵二年佐申生伐东山皋落氏,申生僖四年冬缢于新城,献公僖九年卒,怀公于本年杀狐突。子政云狐突称疾不出,六年而太子死;又三年而公卒,狐突自杀;并与传违。

"及曹,曹共公闻其骈胁,欲观其裸;浴,薄而观之。

淮南子人间训:"晋公子重耳过曹,曹君欲见其骿胁,使之袒而捕鱼。"

列女传仁智传:"曹僖氏妻,曹大夫僖负羁之妻也。晋公子重耳亡过曹,曹恭公不礼焉,闻其骈胁,近其舍,伺其将浴,设微,薄而观之。(韦昭曰:"微,蔽也。")

论衡骨相篇:"晋公子重耳仳胁,为诸侯霸。"

按:淮南子此文本诸吕览上德,与传异;列女传则文本晋语,与传合也。左传"骈胁",史记晋世家、列女传同,晋语、淮南子作"骿胁",论衡作"仳胁"。说文骨部曰"骿,胁并也。从骨,并声。晋文公骿胁"。左传释文引作"骈,胁并也"。考许书马部骈下曰"驾二马也",无并胁之训;据释文,盖陆所见之左传本作骿,后儒据别本易骿为骈,因并释文而改之,遂与所引说文不相应也。然"胁并"、"并胁",义无二致,果如是,则传文胁字为赘设,但曰"闻其骿"足矣。段玉裁依左传正义订"并胁"之训为"骿胁,并干也";而以骿为正字,骈、仳为借字;当从之。

"僖负羁之妻曰:'吾观晋公子之从者,皆足以相国。若以相,夫子必反其国;反其国,必得志于诸侯;得志于诸侯而诛无礼,曹其首也!子盍蚤自贰焉?'"

淮南子人间训:"釐负羁止之曰:'公子非常也。从者三人,皆霸王之佐也。遇之无礼,必为国忧。'君弗听。重耳反国,起师而伐曹,遂灭之。"

按:淮南子述釐负羁言,除"从者三人"一语,盖本韩子十过。据本年左传,重耳奔狄,从者狐偃、赵衰、颠颉、魏犨、胥臣,凡举五人;淮南子云"从者三人",韦注以狐偃、赵衰、胥臣当之,盖举其尤贤者也。又据僖二十八年传,晋文公入曹,执曹伯,旋即复之,未之灭也,淮南子所述失真。

列女传仁智传:"负羁之妻言于夫曰:'吾观晋公子,其从者三人,皆国相也。以此三人者皆善,戮力以辅人,必得晋国;若得反国,必霸诸侯,而讨无礼,曹必为首;若曹有难,子必不免!子胡不早自贰焉?

按:子政此文,本左传及淮南人间训。"必霸诸侯",即左氏之"必得志于诸侯";"若曹有难,子必不免",在说左氏"子盍蚤自贰焉"之故。

"且吾闻之:不知其子者视其父,不知其君者视其所使。今其从者

皆卿相之仆也,则其君必霸王之主也。若加礼焉,必能报施矣;若有罪焉,必能讨过。子不早图,祸至不久矣!”

按:子政此文,重申贰之必早之义。

淮南子道应训:“晋公子重耳出亡,过曹,曹无礼焉。釐负羁之妻谓釐负羁曰:‘君无礼于晋公子。吾观其从者,皆贤人也;若以相,夫子反晋国,必伐曹。子何不先加德焉?’

按:淮南子此文,显据左氏。左氏“子盍不蚤自贰焉”,杜注:“自贰,自别异于曹。”淮南子即以“何不”释“盍”,以“先加德焉”说“蚤自贰’,并精塙不可易。

“乃馈盘飧,寘璧焉。公子受飧反璧。”

僖二十八年传“【晋侯】入曹……令无入僖负羁之宫,而免其族。报施也。”

淮南子道应训:“釐负羁遗之壶馂,而加璧焉。重耳受其馂而反其璧。及其反国,起师伐曹,尅之,令三军无入釐负羁之里。”

列女传仁智传:“负羁乃遗之壶飡,加璧其上。公子受飡反璧。及公子反国,伐曹,乃表负羁之间,令兵士无敢入。士民之扶老携弱而赴其闾者,门外成市。君子谓:‘僖氏之妻能远识。诗云:“既明且哲,以保其身。”此之谓也。’”

按:左传“盘飧”,淮南子作“壶馂”,盖涉僖二十五年传“昔赵衰以壶飧从径”而误;列女传作“壶飡”承其误也。飡、馂与飧,古字通用。

二十四年

“公子曰:‘所不与舅氏同心者,有如白水!’投其璧于河。”

说苑复恩:“……文公曰:“祸福利害,不与咎氏同之者,有如白水!’乃沉璧而盟。”

按:复恩此节上文,本韩子外储说左上,不具录;所录则释传之辞,

两相对照,文义自明。左传"所不与舅氏同心者",犹言祸福若或不与舅氏共之者。窃于周秦诸子述左传考中,误以同心治国为释,当依此订正。若左传"舅氏"而说苑述作"咎氏"者,古文舅通作咎也。穆天子传五"咎氏宴饮毋有礼"注:"咎犹舅也。"士昏盘"赞见妇于舅姑"注:"古文舅皆作咎。"荀子臣道"晋之咎犯"注:"咎与舅同。"并其证也。

又,本年传"有如白水",与定三年传"有若大川"同意。如、若犹此也,与定四年传"则若时可矣"、诗大雅召旻"有如召公"、书君奭"有若伊尹"字例相同。盖古人发誓,诸言"有如日"(襄十八年传)、"有如河"(襄十九)、"有如上帝"(襄二十五)、"有如先君"(定六),皆谓有此神明监临,违誓必降之罚也。"有如白水",亦要质河神,使司其约耳,故史记晋世家改为之言曰:"若反国,所不与子犯共者,河伯视之!"斯得其旨矣。(本左通补释、左传会笺。)然重耳返晋,所渡者黄河,而斥之曰白水者,前人未得其说。程师旨云曰:黄河上流水清,渭水挟泾水之浊流以入,水始黄浊,故诗魏风伐檀,云"河水清且涟猗";重耳返晋,正在水清处济河,因以白水为言也。至若投璧于河,盖所以酬神监誓,以盟子犯,故晋世家述作"乃投璧河中,以与子犯盟",说苑述作"乃沉璧而盟"。杜注"质信于河",未尽其义也。

> "初,晋侯之竖头须,守藏者也。其出也,窃藏以逃,尽用以求纳之。及入,求见。公辞焉以沐。谓仆人曰:'沐则心覆,心覆则图反。宜吾不得见也。居者为社稷之守,行者为羁绁之仆,其亦可也,何必罪居者?国君而雠匹夫,惧者甚众矣!'仆人以告,公遽见之。"

新序杂事五:"里凫须,晋公子重耳之守府者也。公子重耳出亡于晋,里凫须窃其宝货而逃。公子重耳反国,立为君,里凫须造门愿见。文公方沐,其谒者复。文公握发而应之曰:'吾凫须邪?'曰:'然。''谓凫须曰:若犹有以面目而复见我乎!'谒者谓里凫须,凫须对曰:'臣闻之:沐者其心覆,心覆者言悖。君意沐邪。何悖也?'谒者复,文公见

之,曰:‘若窃我货宝而逃,我谓汝犹有面目而见我邪,汝曰“君何悖也”。是何也?’凫须曰:‘然。君反国,国之半不自安也。君宁弃国之半乎?其宁有全晋乎?’文公曰:‘何谓也?’凫须曰:‘得罪于君者,莫大于凫须矣。君谓赦凫须,显出以为右。如凫须之罪重也,君犹赦之;况有轻于凫须者乎?’文公曰:‘闻命矣!’遂赦之,明日出行使为右。翕然晋国皆安。’”

按:杂事此节,盖杂采本传及韩诗外传十为说。其以“守府”说“守藏”,以“窃其宝货而逃”说“窃藏以逃”,训诂之词,隐寓其中矣。

僖二十三年传“狄人伐廧咎如,获其二女叔隗、季隗,纳诸公子。公子取季隗,生伯儵、叔刘;以叔隗妻赵衰,生盾。”

“狄人归季隗于晋,而请其二子。文公妻赵衰,生原同、屏括、楼婴。赵姬请逆盾与其母,子余辞。姬曰:‘得宠而忘旧,何以使人?必逆之!’固请。

列女传贤明传:“晋赵衰妻者,晋文公之女也。号赵姬。初文公为公子时,与赵衰奔狄,狄人入其二女叔隗、季隗于公子,公〔子〕以叔隗妻赵衰,生盾。及反国,文公以其女赵姬妻赵衰,生原同、屏括、楼婴。赵姬请迎盾与其母而纳之,赵衰辞而不敢。姬曰:‘不可。夫得宠而忘旧,舍义;好新而嫚故,无恩;与人勤于隘厄,富贵而不顾,无礼。君弃此三者,何以使人?妾亦无以侍巾栉。

按:子政“好新而嫚故”,“与人勤于隘厄,富贵而不顾”之言,皆从“得宠而忘旧”一语引出。左氏文简,实亦含有此义。然叔隗、季隗非狄女,子政言“入其二女”,非。

‘诗不云乎:“采葑采菲,无以下体。德音莫违,及尔同死。”与人同寒苦,虽有小过,犹与之同死而不去;况于安新忘旧乎?又曰:“燕尔新婚,不我屑以。”盖伤之也。君其逆之,无以新废旧。’

按:子政此文,承左氏“固请”二字而发挥。

“许之。来,以盾为才,固请于公,以为嫡子,而使其三子下之;以叔隗为内子,而己下之。”

“赵衰许诺,乃逆叔隗与盾。来,姬以盾为贤,请立为嫡子,使三子下之;以叔隗为内妇(段校曰:当改内子),姬亲下之。

宣二年传“赵盾请以括为公族,曰:‘君姬氏之爱子也。微君姬氏,则臣狄人也!’公许之。冬,赵盾为旄车之族,使屏季以其故族为公族大夫。”

“及盾为正卿,思赵姬之让恩,请以姬之中子屏括为公族大夫,曰:‘君姬氏之爱子也。微君姬氏,则臣狄人也,何以至此!’成公许之,屏括遂以其族为公族大夫。君子谓:‘赵姬恭而有让。诗曰:“温温恭人,维德之基。’赵姬之谓也。’”

按:列女传“成公许之”,当改宣公。赵盾为政卿,在鲁文公六年。

“晋侯赏从亡者,介之推不言禄,禄亦弗及。推曰:‘献公之子九人,唯君在矣。惠、怀无亲,外内弃之,天未绝晋,必将有主。主晋祀者,非君而谁?天实置之,而二三子以为己力,不亦诬乎!窃人之财,犹谓之盗;况贪天之功,以为己力乎!下义其罪,上赏其奸。上下相蒙,难与处矣!’其母曰:‘盍亦求之,以死谁怼?’对曰:‘尤而效之,罪又甚焉。且出怨言,不食其食。’其母曰:‘亦使知之,若何?’对曰:‘言,身之文也。身将隐,焉用文之?是求显也。’其母曰:‘能如是乎?与女偕隐!’遂隐而死,晋侯求之不获,以绵上为之田,曰:‘以志吾过,且旌善人。’”

说苑复恩:“……(上文已录在本年“公子曰”条下。)介子推曰:‘献公之子九人,唯君在耳。天未绝晋,必将有主。主晋祀者,非君而何?唯二三子者,以为己力,不亦诬乎!’文公即位,赏不及推。推母曰:‘盍亦求之。’推曰:‘尤而效之,罪又甚焉。且出怨言,不食其食。’其母曰:‘亦使知之。’推曰:‘言,身之文也。身将隐,安用文?’其母曰:‘能如是,与若俱隐!’至死不复见。推从者怜之,乃县书宫门,曰:

'有龙矫矫,顷失其所。五蛇从之,周遍天下。龙饥无食,一蛇割股。龙反其渊,安其壤土。四蛇入穴,皆有处所。一蛇无穴,号于中野。'文公出见书,曰:'嗟,此介子推也!吾方忧王室,未图其功。'使人召之,则亡。遂求其所在,闻其入绵上山中,于是文公表绵上山中而封之,以为介推田,号曰介山。"

按:说苑此文,以介推责二三子,为对狐偃而发,与左传异。"推从者怜之"以下,本于史记晋世家;然县书之文辞,与史记所载者不同。

新序节士:"晋文公反国,酌士大夫酒,召咎犯而将之,召艾陵而相之,授田百万。介子推无爵齿而就位。觞三行,介子推奉觞而起曰:'有龙矫矫,将失其所。有蛇从之,周流天下。龙既入深渊,得其安所;蛇脂尽干,独不得甘雨。此何谓也?'文公曰:'嘻,是寡人之过也!吾为子爵与,待旦之朝也;吾为子田与,河东阳之间。'介子推曰:'推闻君子之道,谒而得位,道士不居也;争而得财,廉士不受也。'文公曰:'使我得反国者,子也。吾将以成子之名。'介子推曰:'推闻君子之道,为人子而不能承其父者,则不敢当其后;为人臣而不见察于其君者,则不敢立于其朝。然推亦无索于天下矣。'遂去而之介山之上。文公使人求之不得,为之避寝三月,号呼期年。诗曰:'逝将去汝,适彼乐郊。乐郊,谁之永号。'此之谓也。文公待之,不肯出;求之,不能得。以谓焚其山宜出。及焚其山,遂不出而焚死。"

按:新序此节所述;盖战国传闻之异辞,录备参考。介推焚死之说,始见庄子盗跖篇。

"管、蔡、郕、霍、鲁、卫、毛、聃、郜、雍、曹、滕、毕、原、酆、郇,文之昭也。邘、晋、应、韩,武之穆也。凡、蒋、邢、茅、胙、祭,周公之胤也。"

潜夫论五德志:"管、蔡、成、霍、鲁、卫、毛、聃、郜、雍、曹、滕、毕、原、酆、郇,文之昭也。邘、晋、应、韩,武之穆也。凡、蒋、邗、茆、祚、祭,周公之胤也。"

按:左传郕,潜夫论引作成;邢,引作邗;茅,引作茆;胙,引作祚。

郕与成古字同音通用,然郕叔武所封之国(在今山东濮县南六十里,后迁至汶上县东二十余里),若隐五年经"卫人入郕"、文十二年经"郕伯来奔"、本年传"管蔡郕霍",字皆作郕。而鲁孟氏成邑(在今山东宁阳县东北九十里),若桓三年经传"公会杞侯于郕",作郕;襄十六年经"齐侯伐我北鄙,围郕",阮元校勘记曰:"宋本、岳本郕作成,与石经合。传同。案公羊、谷梁皆作成。"同年传"齐侯围郕",校勘记曰:"监本郕作成。'诸本郕、成互见;桓六年经"公会纪侯于成"、襄十五年经"围成"、昭二十六年经"公围成"、昭七年传"季孙将以成与之",字皆作成。则是国名以作郕者为正也。潜夫论邗,盖邢字之讹。说文邑部曰:"邗,国也。今属临淮。从邑,干声。一曰邗本属吴。"与周公少子所封之邢(在今河北邢台县西南)有别。至于茅、茆,胙、祚,古并以同音通用也。

"秋,颓叔桃子奉大叔以狄师伐周,大败周师。……王出适郑,处于氾。……冬,王使来告难。……王使简师父告于晋,使左鄢父告于秦。天子无出,书曰'天王出居于郑',辟母弟之难也。"

新序善谋上:"晋文公之时,周襄王有弟太叔之难,出亡,居于郑,不得入;使人告难于鲁、于晋、于秦。"

新语无为:"昔者周襄王不能事后母,出居于郑,而下多叛其亲。"

按:新语以惠后为襄王后母,与本年左传"辟母弟之难"一语不合,盖共史记周本纪"襄王母蚤死,后母曰惠后",同一谬传。韦昭周语注,亦云惠后乃襄王继母,疏矣。

"郑子华之弟子臧出奔宋,好聚鹬冠,郑伯闻而恶之,使盗诱之。八月,盗杀之于陈宋之间。君子曰:'服之不衷,身之灾也。诗曰:"彼己之子,不称其服。"子臧之服,不称也夫?诗曰:"自诒伊戚。"其子臧之谓矣!'"

独断:“建华冠,以铁为柱卷,贯大珠九枚。今以铜为珠,形制似缕簏。记曰:知天文者服之。左传曰郑子臧好聚鹬冠,前图以为此制,是也。天地五郊,明堂月令,舞者服之。”

按:聚鹬冠,形制未详。杜注谓之“非法之服”,与君子之词不相应。伯喈言似得之,录备考征。独断又云:“大乐郊社祝舞者,冠建华,其状如妇人缕簏。”则缕簏为妇人冠也。

二十五年

“秦伯师于河上,将纳王,狐偃言于晋侯曰:‘求诸侯莫如勤王;诸侯信之,且大义也。继文之业,而信宣于诸侯,今为可矣。’使卜偃卜之,曰:‘吉,遇黄帝战于阪泉之兆。’对曰:‘周礼未改,今之王,古之帝也。’公曰:‘筮之。’筮之,遇大有䷍之睽䷥,曰:‘吉,遇公用享于天子之卦。战克而王飨,吉孰大焉?且是卦也,天为泽以当日,天子降心以逆公,不亦可乎?大有去睽而复,亦其所也。’晋侯辞秦师而下。三月,甲辰,次于阳樊,右师围温,左师逆王。夏,四月,丁巳,王入于王城。取大叔于温,杀之于隰城。戊午,晋侯朝王,王飨醴,命之宥。……与之阳樊、温、原、欑茅之田。晋于是始启南阳。”

新序善谋上:“……(上文引在僖二十四年“秋,颓叔桃子”条下。)明年春,秦伯师于河上,将纳王,狐偃言于晋文公曰:‘求诸侯莫如勤王,且大义也。诸侯信之。继文之业,而信宣于诸侯,今为可矣。’

按:左传“诸侯信之,且大义也”二句,子政乙作“且大义也,诸侯信之’,义不可通。“卜偃卜之,……(以上文同左传,不具录。)取太叔于温,而杀之于隰城。戊午,晋侯朝王,王享醴,命之侑。予之阳樊、温、原、欑茅之田,晋于是始开南阳之地。”

按:左传“战克而王飨”、“王飨醴”,子政引作“王享”,二字古通。“命之宥”,引作“命之侑”,以本字易通假字也。

"冬,晋侯围原,命三日之粮。原不降,命去之。谍出,曰:'原将降矣。'军吏曰:'请待之。'公曰:'信,国之宝也,民之所庇也。得原失信,何以庇之?所亡滋多。'退一舍而原降。"

淮南子道应训:"晋文公伐原,与大夫期三日。三日而原不降,文公令去之。军吏曰:'原不过一二日将降矣。'君曰:'吾不知原三日而不可得下也,以与大夫期,〔期〕尽而不罢,失信得原,吾弗为也。'原人闻之曰:'有君若此,可弗降也?'遂降。温人闻,亦请降。故老子曰:窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信。故美言可以市尊,美行可以加人。"

按:道应训云温亦请降,高注曰:"时周人亦以温予文公,相连皆叛。"以意推之,于传无征。所引老子,见河上本第二十一、六十二两章。

新序杂事四:"晋文公伐原,与大夫期五日。五日而原不降,文公令去之。吏曰:'原不过三日将降矣,君不如待之。'君曰:'得原失信,吾不为也。'原人闻之曰:'有君义若此,不可不降也!'遂降。温人闻之,亦请降。故曰:'伐原而温降。'此之谓也。于是诸侯归之,遂侵曹伐卫,为践土之会。温之盟后,南破强楚,尊事周室,遂成霸功,上次齐桓,本信由伐原也。"

按:杂事此文,温人请降以上,盖本淮南子道应训;以下,则据僖二十七年左传文公之教立说。

二十六年

"夏,齐孝公伐我北鄙。……公使展喜犒师,使受命于展禽。齐侯未入竟,展喜从之,曰:'寡君闻君亲举玉趾,将辱于敝邑,使下臣犒执事。'齐侯曰:'鲁人恐乎?'对曰:'小人恐矣,君子则否。'齐侯曰:'室如县罄,野无青草,何恃而不恐?'对曰:'恃先王之命。昔周公、大公,股肱周室,夹辅成王,成王劳之,而赐之盟曰:"世世子孙,无相害也。"载在盟府,大师职之。桓公是以纠合诸侯,而谋其不协;弥缝其阙,而匡救其灾;昭旧职也。及君即位,诸侯之望曰:"其率桓之

功。'我敝邑用不敢保聚,曰:"岂其嗣世九年,而弃命废职?其若先君何?"君必不然,恃此以不恐。'齐侯乃还。"

说苑奉使:"任座曰:'不然。昔者齐无故起兵攻鲁,鲁君患之,召其相曰:"为之奈何?"相对曰:"夫柳下惠少好学,长而嘉智,主君试召使于齐。"鲁君曰:"吾千乘主也,身自使于齐,齐不听;夫柳下惠,特布衣韦带之士也,使之又何益乎?"相对曰:"臣闻之:乞火不得。不望其炮矣。今使柳下惠于齐,纵不解于齐,兵终不愈益攻于鲁矣。"鲁君乃曰:"然乎。"相即使人召柳下惠。来,入门。祛衣不趋。鲁君避席而立,曰:"寡人所谓饥而求黍稷,渴而穿井者,未尝能以欢喜见子。今国事急,百姓恐惧,愿藉子大夫使齐。"柳下惠曰:"诺。"乃东见齐侯。齐侯曰:"鲁君将惧乎?"柳下惠曰:"臣君不惧。'齐侯忿然怒曰:"吾望而鲁城芒若类失亡国,百姓发屋伐木,以救城郭;吾视若鲁君类吾国!子曰不惧,何也?"柳下惠曰:"臣之君所以不惧者,以其先人出周封于鲁,君之先君亦出周封于齐;相与出周南门,刳羊而约曰:"自后子孙敢有相攻者,令其罪若此刳羊矣!"臣之君固以刳羊不惧矣。不然百姓非不急也。"齐侯乃解兵三百里。夫柳下惠,特布衣韦带之士,至解齐释鲁之难。奈何无贤士圣人乎?'"

按:章太炎刘子政左氏说,引说苑此文曰:"案所说即此传事,惟言展禽亲见齐侯,则措辞过略耳。服注"室如县罄"云:言宫室皆发撤,榱桷在(浩按:疏引服注,宫室作室屋,桷作椽。榱、桷、椽三字义同。屋宇架瓦之纵木也),如县磬。夫齐侯尚未入境,必不能发撤鲁屋,此云百姓发屋伐木以救城郭,乃知鲁自发之。先秦古义,可贵如是!"是也。杜注左传,韦注鲁语,咸未达其旨。鲁国"室如县罄",为坚其壁也;"野无青草"为清其野也。坚壁清野之战术,其滥觞于此乎?

二十七年

"夏书曰:'赋纳以言,明试以功,车服以庸。'"

潜夫论考绩:"书云:赋纳以言,明试以功,车服以庸。谁能不让?

谁能不敬应?”

按:今书赋作敷,试作庶,能并作敢,无下谁字。王符深于左氏之学,故引书前三句即据左氏,后二句但取书经大义,故不同也。

> “晋侯始入,而教其民,二年,欲用之,子犯曰:‘民未知义,未安其居。’于是乎出定襄王,入务利民。民怀生矣,将用之。子犯曰:‘民未知信,未宣其用。’于是乎伐原以示之信。民易资者,不求丰焉,明征其辞。公曰:‘可矣乎?’子犯曰:‘民未知礼,未生其共。’于是乎大蒐以示之礼,作执秩以正其官。民听不惑,而后用之。出谷戍,释宋围,一战而霸,文之教也。

淮南子诠言训:“为治之本,务在于安民。安民之本,在于足用。足用之本,在于勿夺时。勿夺时之本,在于省事。省事之本,在于节欲。节欲之本,在于反性。反性之本,在于去载。”(高注:“去浮华载于亡者也。”)

潜夫论务本:“夫为国者,以富民为本,以正学为基。民富乃可教,学正乃得义。民贫则背善,学淫则诈伪。入学则不乱,得义则忠孝。故明君之法,务此二者,以为成太平之基,致休征之祥。夫富民者,以农桑为本,以游业为末。百工者,以致用为本,以巧饰为末。商贾者,以通货为本,以鬻奇为末。三者守本离末则民富,离本守末则民贫,贫则厄而忘善,富则乐而可教。教训者,以道义为本,以巧辩为末。辞语者,以信顺为本,以诡丽为末。列士者,以孝悌为本,以交游为末。孝悌者,以致养为本,以华观为末。人臣者,以忠正为本,以媚爱为末。五者守本离末则仁义兴,离本守末则道德崩。慎本略末犹可也,舍本务末则恶矣。夫用天之道,分地之利,六畜生于时,百物聚于野,此富之本也。游业末事以收民利,此贫邦之原也。忠信谨慎,此德义之基也。虚无谲诡,此乱道之根也。故力田所以富国也。今民去农桑,赴游业,披采众利,聚之一门,虽于利家有富,然公计愈贫矣。百工者,所使备器也。器以便事为善,以胶固为上;今工好造雕琢之器,巧伪饬

之,以欺民取贿,虽于奸工有利,而国界愈病矣(汪继培曰:“界当依上下文作计。计界声相近。”)。商贾者,所以通物也。物以任用为要,以坚牢为资;今商竞鬻无用之货,以惑民取产,虽于淫商有得,然国计愈失矣。此三者,外虽有勤力富家之私名,然内有损民贫国之公实;故为政者,明督工商,勿使淫伪;困辱游业,勿使擅利;宽假本农,而宠遂学士;则民富而国平矣。”

按:文公之教,古圣先贤,莫不奉为治国之良规。节信此论,虽实以法家学说,要以富民、教民为依归,醇乎儒者之言也。此传“民未知信,未宣其用”者,言民未明信之作用也。“明征其辞”者,则使其辞明信而可征验之谓也。杜注未浃。

二十八年

> “晋侯梦与楚子搏,楚子伏己而盬其脑,是以惧。子犯曰:‘吉。我得天,楚伏其罪,吾且柔之矣。’”

说苑权谋:“城濮之战,文公谓咎犯曰:‘吾卜战而龟熸;吾迎岁,彼背岁;彗星见,彼操其柄,我操其标;吾又梦与荆王搏,彼在上,我在下。吾欲无战,子以为何如?’咎犯对曰:‘卜战龟熸,是荆人也;我迎岁,彼背岁,彼去我从之也;彗星见,彼操其柄,我操其标,以扫则彼利,以击则我利;君梦与荆王搏,彼在上,君在下,则君见天,而荆王伏其罪也。且吾以宋卫(章太炎曰:“此字误。”)为主,齐秦辅我,我合天道,独以人事,固将胜之矣!’文公从之,荆人大败。”

论衡异虚篇:“晋文公将与楚成王战于城濮,彗星出楚,楚操其柄,以问咎犯,咎犯对曰:‘以彗斗,倒之者胜。”文公梦与成王搏,成王在上盬其脑,问咎犯,咎犯曰:‘君得天,而成王伏其罪,战必大胜,’文公从之,大破楚师。向令文公问庸臣,必曰不胜。何则。彗星无吉,搏在上无凶也。(孙人和云:当作彗星无吉,搏在下凶也。上字涉上文在上而误,无字涉上句无吉而衍。下文云“犹晋当彗末搏在下为不吉也”,是其证。)夫桑谷之占为凶,犹晋当彗末搏在下为不吉也;然而吉者,殆有

若对彗见天之诡。"

又,卜筮篇:"晋文公与楚子战,梦与成王搏。成王在上而盬其脑。占曰凶。咎犯曰:'吉。君得天,楚伏其罪。盬君之脑者,柔之也。'以战果胜,如咎犯占。"

按:据说苑,则城濮战前,妖祥数见,文公非专为梦搏一事而惧;唯不详所本,未敢遽以补传。又,传言"得天",说苑述作"见天"。左传古文,得字止当作㝵,从又持贝会意;后贝讹作见,故说文得之古文作㝵也。盖子政所见左传字坏,因遂定作见字。论衡卜筮篇亦作得;异虚篇上作得,而下云"殆有若对彗见天之诡",则得、见并从矣。

> "王命尹氏及王子虎、内史叔兴父,策命晋侯为侯伯,赐之大辂之服、戎辂之服,彤弓一、彤矢百,玈兹弓矢千,秬鬯一卣,虎贲三百人。"

新序善谋上:"……(上文已录在僖二十五年"秦伯师于河上"条。)其后三年,文公遂再会诸侯,以朝天子,天子锡之弓矢、秬鬯,以为方伯,晋文公之命是也。卒成霸道,狐偃之谋也。"

说苑修文:"诸侯三年一贡士士(疑衍一士字,下文"诸侯贡士,一不适谓之过",是其证),一适谓之好德,再适谓之尊贤,三适谓之有功。有功者,天子一赐以舆服、弓矢,再赐以鬯,三赐以虎贲百人,号曰'命诸侯'。命诸侯者,邻国有臣弑其君,孽弑其宗,虽不请乎天子而征之可也。已征而归其地于天子。"

白虎通三军:"犯王法,使方伯诛之。……王制曰:赐之弓矢,乃得专征伐。谓诛犯王法者也。"

又,考黜:"礼说九锡(卢文弨曰:"礼说旧作礼记,案此皆礼纬含文嘉之文,当作礼说。"):车马、衣服、乐则、朱户、纳陛、虎贲、铁钺、弓矢、秬鬯。能安民者赐车马,能富民者赐衣服,能和民者赐乐则,民众多者赐朱户,能进善者赐纳陛,能退恶者赐虎贲,能诛有罪者赐铁钺,能征不义者赐弓矢,孝道备者赐秬鬯。"

按:据子政说,则左传"侯伯"即"方伯",亦即"命诸侯"。据孟坚

说,则可知王赐晋侯舆服、弓矢之义。

二十九年

"春,介葛卢来朝,舍于昌衍之上。……冬,介葛卢来。以未见公,故复来朝。礼之,加燕好。介葛卢闻牛鸣,曰:'是生三牺,皆用之矣。其音云。'问之而信。"

论衡实知篇:"鲁僖公二十九年,介葛卢来朝,舍于昌衍之上。闻牛鸣,曰:'是牛生三牺,皆已用矣。'或问:'何以知之?'曰:'其音云。'人问牛主,竟如其言。"

按:仲任此文,虽误合春、冬两朝为一,然闻牛鸣一节,视左氏为详明。

三十年

"九月,甲午,晋侯、秦伯围郑;以其无礼于晋,且贰于楚也。晋军函陵,秦军氾南。佚之狐言于郑伯曰:'国危矣!若使烛之武见秦君,师必退。'公从之。辞曰:'臣之壮也,犹不如人;今老矣,无能为也已!'公曰:'吾不能早用子,今急而求子,是寡人之过也。然郑亡,子亦有不利焉。'许之。"

新序善谋上:"晋文公、秦穆公共围郑,以其无礼而附于楚。郑大夫佚之狐言于郑君曰:'若使烛之武见秦君,围必解。'郑君从之。召烛之武使之,辞曰:'臣之壮也,犹不如人;今老矣,无能为也!'郑君曰:'吾不能蚤用子,今急而求子,是寡人之过也。然郑亡,子亦有不利焉。'烛之武许诺。"

按:僖二十八年城濮之役前三月,郑伯如楚致其师;故本年传云郑"贰于楚",而子政以郑"附于楚"说之。

"夜缒而出,见秦伯曰:'秦、晋围郑,郑既知亡矣。若亡郑而有益于君,敢以烦执事。越国以鄙远,君知其难也。焉

用亡郑以陪邻？邻之厚，君之薄也。若舍郑以为东道主，行李之往来，共其乏困，君亦无所害。

“夜出。见秦君曰：‘秦、晋围郑，郑知亡矣。若亡而有益于君，敢以烦执事。郑在晋之东，秦在晋之西，越晋而取郑，君知其难也。焉用亡郑以陪晋？晋，秦之邻也；邻之强，君之忧也。若舍郑以为东道主，行李之往来，供其资粮，亦无所害。

按：子政以“郑在晋之东”三句，说左传“越国以鄙远”；以“邻之强，君之忧”，说“邻之厚，君之薄”——强、厚义通；忧则便文易之，非训诂也。

‘且君尝为晋君赐矣。许君焦、瑕，朝济而夕设版焉，君之所知也。夫晋何厌之有，既东封郑，又欲肆其西封；若不阙秦，将焉取之？阙秦以利晋，唯君图之。’秦伯说，与郑人盟，使杞子、逢孙、杨孙戍之，乃还。

‘且君立晋君，晋君许君焦、瑕；朝得入，而夕设版而画界焉。君之所知也。夫晋何厌之有，既东取郑，又欲广其西境；不阙秦，将焉取之？阙秦而利晋，愿君图之。’秦兵说(兵盖君之讹)，引兵而还。

按：左传“设版”，杜注“设版筑以距秦”。子政以“设版而画界”说之，义亦可通。

“子犯请击之，公曰：‘不可。微夫人之力不及此。因人之力而敝之，不仁；失其所与，不知；以乱易整，不武。吾其还也。’亦去之。”

“晋咎犯请击之，文公曰：‘不可。微夫人之力，不能弊郑。因人之力以弊之，不仁；失其所与，不知；以乱易整，不武。吾其还矣。’亦去郑，围遂解。”

按：传文“子犯请击之”、“微夫人之力不及此”、“因人之力而敝

之”,通解以“请击秦”、“言我非秦伯之力,无缘得为晋君”、“因秦之力而反害秦”为说。今读子政此文,则似子犯请击者为郑,而下文“失其所与,不知;以乱易整,不武”数语,皆不可通,其非可见已。

三十二年

郑人使我掌其北门之管。”

论衡效力篇:“孔子能举北门之关,不以力自章。”

按:墨子耕柱篇“古者周公旦非关叔”,毕沅云:“关即管字假音,一本改作管,非是。左传云‘掌其北门之管’,即关也。”今考史记秦本纪述左传此语,作“我主其城门’,即已读管为门关字;仲任“北门之关”一词,当亦出此传;毕说不可复易。

三十三年

经:“冬,十二月,……陨霜不杀草,李、梅实。”

定元年经:“冬,十月,陨霜杀菽。”

新语明诫:“十有二月李梅实,十月陨霜不煞菽,言寒暑之气失其节也。”

按:明诫“不煞菽”,不字涉本年经文“不杀草”而衍,陆君记忆之误也。

“晋、陈、郑伐许,讨其贰于楚也。楚令尹子上侵陈、蔡,陈、蔡成。……晋阳处父侵蔡,楚子上救之,与晋师夹泜而军。阳子患之,使谓子上曰:‘……子若欲战,则吾退舍,子济而陈,迟速唯命;不然纾我。……’乃驾以待。子上欲涉,大孙伯曰:‘不可。晋人无信,半涉而薄我,悔败何及!不如纾之。’乃退舍。阳子宣言曰:‘楚师遁矣!’遂归。楚师亦归。大子商臣谮子上曰:‘受晋赂而辟之,楚之耻也。罪莫大焉!’王杀子上。”

说苑权谋:“太子商臣怨令尹子上也,楚攻陈,晋救之,夹泜水而军。阳处父知商臣之怨子上也,因谓子上曰:‘少却,吾涉而从子。’子上却,因令晋军曰:‘楚遁矣!’使人告商臣曰:‘子上受晋赂而去之。’商臣诉之成王,成王遂杀之。”

按:子政此文,撮引左传,于阳子之权谋多所揭发,有助于传义匪浅。商臣怨令尹子上,另详文元年“初,楚子将以商臣为大子”条。

贾谊与荀子学术渊源考证

潘铭基　著

一、《新书》、《荀子》互见词语辑证

历代论贾谊学术渊源者众矣，惟多从《新书》、《荀子》两书思想推论，论说往往流于空泛，鲜有实据。其实比对两家思想之渊源，可从两家文本比较推论得之。细意比勘，贾生用字用词，每本荀卿，可见贾生确有远承荀卿。如徐复观谓“贾谊所突出的礼的思想，又是受荀子的礼的思想而继续向前发展的”，①王兴国谓贾谊乃“荀子的再传弟子”。② 所论皆是，今试检出两家用词契合者，证成前人所论并皆信而有征。

1.1 因袭《荀子》文句

1. 贾谊《新书》有因袭《荀子》文句者，如《新书·辅佐》即然，其

---

① 见徐复观著，《两汉思想史卷二》，台北：台湾学生书局，1976 年，页 140。

② 见王兴国著，《贾谊评传》，南京：南京大学出版社，1992 年，页 99。

文如下：

《荀子·王制》	9/40/2	修宪命，审诗商，禁淫声，
《荀子·乐论》	20/99/20	修宪命，审诛赏，禁淫声，
《新书·辅佐》	5.4/40/4	审诗商，修宪命，禁邪言，息淫声，[1]
《荀子·王制》	9/40/2	以时顺修，[2]
《荀子·乐论》	20/99/21	以时顺修，[3]
《新书·辅佐》	5.4/39/14	以时巡循，

贾生此处因袭荀卿，亦为全书显例。俞樾《诸子平议·贾子》"审诗商，命禁邪言，息淫声"条下云："'命'字上夺'修宪'二字。'审诗商，修宪命，禁邪言，息淫声'，皆三字为句。《荀子·王制篇》作'修宪命，审诗商，禁淫声'，是其证也。"[4]俞樾用《荀子》校《新书》，诚为卓识，可见贾谊文字确出《荀子》。然《新书》之次第并不与《荀子》尽同，盖《新书》文字有所错乱也。《荀子》作"修宪命，审诗商，禁淫声，以时顺修"，《新书》则一分为二，分见二处，作"以时巡循"及"审诗商命，禁邪言，息淫声"，大抵《新书》"以时巡循"一句仍当置于"审诗商命，禁邪言，息淫声"之后，如《荀子》次第，今本《新书》盖误矣。

---

① 本文所引贾谊《新书》除非另加说明，否则悉据刘殿爵教授主编《贾谊新书逐字索引》，台湾：商务印书馆，1996 年。

② 本文所引荀子悉据刘殿爵教授主编《荀子逐字索引》，香港：商务印书馆，1996 年。

③ 王引之云："'商'，读为'章'。'章'与'商'古字通。太师掌教六诗，故曰'审诗章'。《贾子·辅佐篇》曰：'观民风俗，审诗商，命禁邪音，息淫声'，语意略与此同，则'诗商'非'诛赏'之误明矣。且'诛赏'非太师之职而'商''赏'声相近，《乐论篇》之'诛'字，恐转是后人所改，杨谓'诛赏其所属之功过'者，则曲为之说耳。"（见〔清〕王念孙撰《读书杂志》，南京：江苏古籍出版社，2000 年，志八之三，页 11a，总页 676。）王说是也。王先谦谓"'审诛赏'，当为'审诗商'之误。"（见〔清〕王先谦撰《荀子集解》，北京：中华书局，1988 年，页 381。）其说非是。

④ 见〔清〕俞樾撰《诸子平议》，台北：世界书局，1991 年，卷 27，页 327。

2.《荀子·大略》云:“上好羞,则民暗饰矣。”《新书·大政下》云:“上圣明则士暗饰矣。”[①]王念孙《读书杂志》“上好羞则民暗饰矣,上好富则民死利矣。二者,乱之衢也”条下云:“杨注曰:‘好羞贫而事奢侈,则民暗自修饰也。’念孙案:杨说迂曲而不可通。‘羞’当为‘义’,‘羞’字上半与‘义’同,又涉上文两‘羞’字而误也。上好义则民暗饰者,言上好义则民虽处隐暗之中,亦自修饰,不敢放于利而行也。(《吕氏春秋·具备篇》载宓子贱治亶父,使民暗行若有严刑于旁,即所谓民暗饰矣。《贾子·大政篇》曰“圣明则士暗饰矣”。)”[②]王说甚是,“羞”当为“义”。王念孙亦引《新书》校今本《荀子》,以见《荀子》、《新书》之承传关系,诚属卓见。

1.2 因袭《荀子》词汇

西汉文人无不受荀卿影响,汪中《荀卿子通论》即极言荀子于西汉经师之影响。马积高云:“贾谊不仅是汉初比较接近于荀子的思想家,也是整个西汉继承荀学较多的思想家。”[③]故贾生为文用字,亦多袭用荀子,今试举数例如下:

1. 恬然

《荀子·强国》云:“恬然如无治者,古之朝也。”

《新书·权重》云:“然天下当今恬然者。”

案:《荀子·强国》“恬然如无治者”,杨倞注:“恬然,安闲貌。”[④]《汉书·宣元六王传》云:“大王奈何恬然不求入朝见,辅助主上乎?”[⑤]

---

① 见《贾谊新书逐字索引》,前揭,页64。陶鸿庆《读诸子札记十》云:“‘圣明’上当有‘上’字。《孙卿·大略篇》云:‘上好义,则民暗饰矣。’即贾子所本。《盐铁论·错币篇》云:‘上好礼,民暗饰矣。’亦其证也。”(见氏著《读诸子札记》,卷10,页314。)陶说甚是,今据其说而加“上”字。

② 见《读书杂志》,前揭,志八之八,页23a,总页741。

③ 见马积高著,《荀学源流》,上海:上海古籍出版社,2000年,页207。

④ 见《荀子集解》,前揭,页303。

⑤ 见〔汉〕班固撰、〔唐〕颜师古注《汉书》,北京:中华书局,1962年,页3312。

师古曰:"恬然,安静貌也。"[①]可见恬然乃安然不在意之貌。贾谊《新书》用例亦同,可见贾生当有取于荀卿。《淮南子·原道训》云:"恬然无思,澹然无虑。"[②]亦其证。

2. 突盗

《荀子·荣辱》云:"陶诞、突盗。"

《新书·时变》云:"善者突盗为忻诸侯。"

案:突盗,侵凌盗窃也。《荀子·荣辱》云:"陶诞突盗,惕悍憍暴,以偷生反侧于乱世之间。"杨倞注:"突,凌突不顺也。"[③]王先谦《集解》云:"突盗,谓好侵突掇盗也。"[④]《荀子·王霸》云:"污漫、突盗以先之。"杨倞注:"突,陵触。盗,窃也。"[⑤]《荀子·强国》:"污漫突盗以争地。"荀子三用"突盗",盖为其习用词语。贾谊《新书·时变》云:"攻击夺者为贤,贵人善突盗者为忻,诸侯设谄而相饬,设輹而相绍者为知,天下乱至矣。"贾生所谓"突盗",词意亦与荀子同。

3. 兼覆

《荀子·王制》云:"五疾,上收而养之,材而事之,官施而衣食之,兼覆无遗。"

《新书·壹通》云:"害兼覆之义。"

案:兼覆,意指广为覆盖,无所不包也。《荀子·王制》谓"兼覆无遗",《管子·版法解》谓"合德而兼覆之",[⑥]《淮南子·览冥训》谓"天不兼覆",[⑦]其意皆同。贾谊谓"害兼覆之义",意亦与《荀子》同,其中

---

① 见《汉书》,前揭,页3313。

② 见《淮南子》,台北:艺文印书馆影印北宋本,1974年,卷1,页4b,总页10。

③ 见《荀子集解》,页60。

④ 见《荀子集解》,页60。

⑤ 见《荀子集解》,页225。

⑥ 见颜昌峣著《管子校释》,长沙:岳麓书社,1996年,卷21,页516。

⑦ 见《淮南子》,卷6,页6b,总页168。

盖亦参诸《荀子》者，不足为奇。

4. 耀蝉

《荀子·致士》云："夫耀蝉者，务在明其火，振其树而已。"

《新书·匈奴》云："将为陛下以耀蝉之术振之。"

案：耀蝉，捕蝉之法，晚上以火照蝉，蝉即投火。王先谦《集解》云："郝懿行曰：'耀'，俗'曜'字。耀者，照也。耀蝉者，火必明而后蝉投焉，蝉以阳明为趋也。照蟹者，火必暗而后蟹赴焉，蟹以阴暗为居也。二者，君子小人之分途也，故明主求贤如耀蝉，暗主搜慝如照蟹。"[①]可见荀子以"耀蝉"喻明主求贤，天下归附。贾谊《新书·匈奴》云："陛下何不使能者一试理此，将为陛下以耀蝉之术振之。"[②]与荀卿所言意同，盖本《荀子》为说。

5. 振槁

《荀子·议兵》云："若振槁然。"

《新书·匈奴》云："则下匈奴犹振槁也。"

案：《荀子·议兵》："若振槁然。"杨倞注："振，击也。槁，枯叶也。"[③]"振槁"意即击落枯叶也。贾谊《新书·匈奴》云："以此与单于争其民，则下匈奴犹振槁也。"贾生亦言"振槁"，大抵引申荀卿之意。此处言振槁，比喻战胜匈奴有如击落枯叶，其事易与。

6. 备味

《荀子·解蔽》云："口食备味，形居备宫。"

《新书·礼》云："然后天子备味而食，日举以乐。"

案：备味，谓诸味具备。贾谊所言与荀卿意同，盖本《荀子》。《汉书·王莽传》云："今诚未皇于轻靡而备味。"[④]取意亦同。

---

① 见《荀子集解》，页 262。

② 见《贾谊新书逐字索引》，页 27。

③ 见《荀子集解》，页 283。

④ 见《汉书》，页 4050。

7. 愀然

《荀子·修身》云:"见不善,愀然必以自省也。"

《新书·谕诚》云:"愀然有寒色。"

案:《荀子·修身》云:"见不善愀然,必以自省也。"杨倞注:"愀然,忧惧貌。"①可见愀然即忧惧貌也。又《富国篇》云:"故墨术诚行,则天下尚俭而弥贫,非斗而日争,劳苦顿萃,而愈无功,愀然忧戚非乐,而日不和。"贾谊《新书·谕诚》云:"愀然有寒色。"意同《荀子》。

8. 砻厉

《荀子·性恶》云:"钝金必将待砻、厉然后利。"

《新书·官人》云:"知足以为砻厉。"

案:《广雅·释器》云:"砻,砺也。"②二字可以互训,则义同,皆有磨之意。《荀子·性恶》云:"钝金必将待砻、厉然后利。"杨倞注:"砻厉,皆磨也。厉与砺同。"③贾谊《新书·官人》所言,意同《荀子》。

1.3 因袭《荀子》句义

1.《荀子·劝学》云:"干、越、夷、貉之子,生而同声,长而异俗,教使之然也。"

《新书·保傅》云:"夫胡、越之人,生而同声,嗜欲不异,及其长而成俗也,累数译而不能相通,行有虽死而不相为者,则教习然也。"

案:《荀子》言干越蛮夷所生之人,生下来而哭声同,长大后却有不同之习俗,乃因教化之使然。《新书》之意,大抵亦袭用荀卿。其谓胡

---

① 见《荀子集解》,页21。

② 见〔清〕王念孙撰,《广雅疏证》,南京:江苏古籍出版社,2000年,卷8上,页21,总页254。

③ 见《荀子集解》,页435。

越所生之人,生下来而哭声同,嗜好欲望亦无别,待其成长并养成习惯,则累经翻译仍不能沟通,行有宁死而犹不肯相为之事情,亦教化之使然也。由是观之,二书所言意思大致相同,文句取义亦有相似,当是贾谊袭用荀卿。

2.《荀子·劝学》云:"青,取之于蓝而青于蓝。"

《新书·连语》云:"染之蓝则青。"

案:《荀子》谓青色乃取之于蓝而又青于蓝,后世遂有"青出于蓝"之比喻。《新书·连语》云:"又似练丝,染之蓝则青,染之缁则黑,得善佐则存,无善佐则亡,此其不可不忧者耳。"同样以染色为喻,以见丝绸染之蓝则青,意亦本于《荀子》。

3.《荀子·正论》云:"圣王之子也,有天下之后也,埶籍之所在也,天下之宗室也。"《新书·连语》云:"纣,圣天子之后也,有天下而宜然。"①

案:《荀子》此文首言桀、纣之事,而《新书》则云"纣,圣天子之后也",盖贾生有参诸《荀子》焉。贾生所言与荀子大致相合,所言应是一事。

由上举各例观之,贾生所用词汇、文句确有与荀卿相合之例,谓贾生行文有取诸《荀子》者,亦信而有征矣。《史记·屈原贾生列传》谓贾生"颇通诸子百家之书",②其言是也。

二、前人评论有关荀子与贾谊之关系

贾谊与荀卿之学术渊源,学者多有论之,大抵皆谓贾生所学远承荀子,而又有所开创。学者所论,盖本诸贾生本传。《史记·屈原贾生

① 见〔汉〕贾谊撰,〔清〕卢文弨校定《新书》,台北:艺文印书馆据抱经堂丛书本影印,1958年,卷5,页7b。下简称为"《新书》(抱经堂校定本)"。卢文弨并云:"潭本脱圣字。"(见同页)今《贾谊新书逐字索引》所据四部丛刊本,以及〔明〕《两京遗编》本并作"纣,天子之后也"。今据卢校本补"圣"字。另,《荀子·正论》于前亦云桀纣之事,大抵贾谊尝参诸《荀子》此篇,并据以入文。

② 见〔汉〕司马迁撰《史记》,北京:中华书局,1982年第2版,页2491。

列传》云：

> 贾生名谊，洛阳人也。年十八以能诵《诗》属《书》闻于郡中。吴廷尉为河南守，闻其秀才，召置门下，甚幸爱。孝文皇帝初立，闻河南守吴公治平为天下第一，故与李斯同邑而常学事焉，乃征为廷尉。廷尉乃言贾生年少，颇通诸子百家之书。文帝召以为博士。[①]

本传中谓贾生受河南守吴廷尉之赏识，因而推荐予汉文帝。吴廷尉故与李斯同邑，又尝学事之，则吴廷尉自为李斯学生无疑。李斯为荀卿学生，《史记·李斯列传》谓斯"从荀卿学帝王之术"，[②]可见李斯尝从荀卿为学。是以学者于贾生与荀卿之关系，多作下列推论：

> 荀卿——→李斯——→吴廷尉——→贾谊[③]

学者但谓贾谊远承荀卿学说，却未细究所由，所论亦往往流于空泛。如王更生《救世爱国的少年贾谊》云：

> 在那个讲究师承的时代，他（笔者按：此处指贾谊）似乎也不可能有自学成功的机会。那么既然如此，贾谊的老师到底是谁？本人以为是担任河南太守的吴公。吴公为上蔡人，

---

① 见《史记》，页 2491。

② 见《史记》，页 2539。

③ 丁毅华《荀子、贾谊礼治思想的传承》即以此种直线之传承关系，表示贾生与荀卿之学术渊源。见丁毅华著《荀子、贾谊礼治思想的传承》，载《天津师大学报》1991 年第 6 期，页 33。用"直线关系"以言汉代经学之传承历史，未必可信。徐复观云："后人常以五经博士出现以后的师承家法的情形，加在以前的经学传承上去，每经都安放一条直线单传的系统，一若每代只有一人传习，这都是出于傅会而非常不合理的。"又云："研究汉代经学史，应首先打破五经博士出现以后所伪造的传承历史。"（见氏著《两汉思想史卷二》，页 121 及页 122。）是以丁氏所列贾生师承关系，未可尽信。其说法大抵参诸王更生《救世爱国的少年贾谊》，详见下文。

> 曾经师事李斯,史载李斯与韩非是荀卿子的及门高足,吴公又授业于李斯,这实在是学术渊源,其来有自。吴公必是一位法家而兼与我儒有密切关系的学者,他对贾谊不仅在政治上给予有效的奖掖,同时在学术上也给他直接的指导,所以这样说来,贾谊变成了荀卿子的四传弟子。这个道统关系,虽然不见于正史的记述,但我们就凭着他们之间的经久相处,以及在陆氏《释文》不尽可信的情况下,[①]这种推测,应该说是大胆而合理的。[②]

贾谊与荀卿于某些观念、主张,间有相同,贾谊更有因袭《荀子》文本之迹。惟若不经考察,辄谓"贾谊便成了荀卿子四传弟子",实在难以入信;而贾生、吴公"经久相处",又无文献可证,作者如斯推论,亦未足厌人意。本文试图通过文本比较,提出实质理据,以见贾谊与荀卿于思想上相合之处。

---

① 王更生所谓"陆氏《释文》不尽可信",意指陆德明《经典释文·序录》有关《左传》之传授过程。《经典释文·序录》云:"左丘明作传,以授曾申,申传卫人吴起,起传其子期,期传楚人铎椒,椒传赵人虞卿,卿传同郡荀卿名况,况传武威张苍,苍传洛阳贾谊,谊传至其孙嘉。"(见〔唐〕陆德明撰《经典释文》,北京:中华书局,1983 年,序录,页 26b,总页 13。)而陆氏所云,大抵本诸《汉书·儒林传》。《汉书·儒林传》云:"汉兴,北平侯张苍及梁太傅贾谊、京兆尹张敞、太中大夫刘公子皆修《春秋左氏传》。谊为《左氏传》训故,授赵人贯公,为河间献王博士,子长卿为荡阴令,授清河张禹长子。"(见《汉书》,页 3620。)刘师培《贾子新书斠补》"今夫子之达,佚乎老耽"条下云:"案:此文夫子疑即张苍。谊传《左氏》于张苍,此盖受业之时所作。苍曾典书柱下,故以老耽为况。"(见氏著《贾子新书斠补》,收于《刘申叔遗书》,南京:江苏古籍出版社,1997 年,卷下,页 8a,总页 1000 下。)大抵师培所言亦仅属推测之言,未有明证。贾谊有否受学于张苍,学者多有论之,如徐复观《两汉思想史》、蔡廷吉《贾谊研究》等,其中未有定论,疑议甚多。贾谊《新书》多载春秋史事,然而用《左传》义者未多,关于贾谊与《左传》之关系,详见《贾谊〈新书〉与〈左传〉之关系》。而王更生谓《经典释文》之言不甚可信,大抵可从。

② 见王更生著《救世爱国的少年贾谊》,载《中华文化复兴月刊》第 13 卷第 8 期(1980 年 8 月),页 66。

三、从荀子至贾谊

荀子,名况,战国末赵人。齐襄王时,荀卿尝讲学稷下,三为祭酒。适秦,说楚相春申君及秦相范睢;《荀子·议兵篇》又载其与临武君议兵于赵孝成王前,惟二国俱不能用荀卿。游楚,春申君以为兰陵令。公元前238年,春申君死而荀卿废,因家兰陵,发愤著书数万言而卒。荀卿"能传《易》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》",[①]李斯、韩非、浮丘伯皆尝受业为弟子。

儒家自孔子后,孟子、荀子承其业,孟子受业于子思之门人,[②]荀子则与仲弓之儒有莫大关系。[③] 时至战国,礼崩乐坏,周天子失其鹿,政在诸侯,儒家所倡之仁政,遂显得"迂远而阔于事情"。[④] 孟子言王霸,倡四端,游事齐宣王、梁惠王、邹穆公、滕文公、鲁平公,俱不能用。晚退而与公孙丑、万章之徒"序《诗》、《书》,述仲尼之意,作《孟子》七篇。"[⑤]荀子深知其时世衰道微,取法尧舜,未免不切实际。是以荀学于继承孔子论礼之余,亦发展出所谓礼治思想。汪中《荀卿子通论》尝

---

① 见〔清〕皮锡瑞著《经学通论》,香港:中华书局,1961年,页55。

② 关于孟子师承问题,学者多有论之。《孟子·离娄下》云:"予未得为孔子徒也,予私淑诸人也。"(见《孟子注疏》,收于《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,卷8上,页64上,总页2728。)若孟子得受业于子思,焉有如此说法?故崔述云:"若孟子亲受业于子思,则当明言其人,以见其传之有所自,何得但云'人'而已乎!由是言之,孟子必无受业于子思之事。"(见《孟子事实录》,〔清〕崔述撰著、顾颉刚编订《崔东壁遗书》,上海:上海古籍出版社,1983年,页411上。)《史记》本传谓孟子"受业子思之门人"(见《史记》,页2343。)而司马贞《索隐》云:"王劭以'人'为衍字,则以轲亲受业孔伋之门也。"(见《史记》,页2344。)若从孟子与子思之生卒年相比勘,可见孟子当不及见子思,而《孟子》书中亦只字不提子思为其师,由是观之,太史公原文应不误,作"受业子思之门人"者是也。

③ 关于荀子与仲弓之关系,学者亦多有论述,如马积高《荀学源流》第八章第一节,此处不再赘述。

④ 见《史记》,页2343。

⑤ 见《史记》,页2343。

称“荀卿所学,本长于礼”。[1] 其言是也。及至李斯、韩非受学荀卿,二人入秦,为秦王所用,李斯后为秦相,倡言以法治秦,遂成就始皇一统天下之宏业。韩非为李斯所诬,身死狱中,惟韩非自是法家集大成者,秦所以统一六国,亦与韩非所倡不无关系。钱穆(1895-1990)《国学概论》曰:“故凡秦一代之政,皆源于荀、韩,而百家之学遂定于一尊。”[2]秦代之政源于荀、韩,盖因韩非受学于荀子之故,其言近是。

秦得天下,仁义不施,始皇不懂攻守异势,好大喜功,劳民伤财,是以秦立国仅十五年而亡。秦之速亡,学者多有论之。钱穆《秦汉史》曰:

> 秦自始皇二十六年并天下,至二世三年而亡,前后仅十五年。然开后世一统之局,定郡县之制。其设官定律,均为汉所因袭。其在政治上之设施,关系可谓极大。焚书坑儒,立以古非今之禁。尊王学,斥家言。定一尊于朝廷,综百家于博士。力反战国游士讲学之嚣风,求反之于古者政教不分官师合一之旧。其同书文字,灭古文。对于文教上之影响,亦复匪浅。国民处新王督责之下,不遑宁处。北筑长城,南戍百粤。内开驰道,建咸阳宫殿。物质上之种种建设,亦至伟大。然民力已竭,而秦法益峻。秦人之视东土,仍以战胜奴虏视之。指挥鞭挞,不稍体恤。始皇既卒,赵高用事。天下解体,怨望日甚。封建之残念,战国之余影,尚留存于人民之脑际。于是戍卒一呼,山东响应,为古代封建政体作反动,而秦遂以亡。[3]

秦始皇一统天下后,仍征百粤、开驰道、建宫殿,不能与民休息。及至陈胜反于大泽乡,士无不起,争杀秦廷。项羽、刘邦继陈胜而起,

---

① 见《荀卿子通论》,收于〔清〕汪中撰《述学》,台北:台湾商务印书馆据无锡孙氏藏汪氏刻本缩印,1967年,补遗,页31下。

② 见钱穆著《国学概论》,北京:商务印书馆,1997年新1版,页65。

③ 见钱穆著《秦汉史》,台北:东大图书公司,1992年第6版,页30。

最后刘成项败，高祖刘邦建立汉室，天下再归于一统。

然而秦亡之因，不仅是“征百粤、开驰道、建宫殿”，不能明白守国之道，方为秦代速亡之主因。西汉初年如陆贾（约前 216—约前 172）、贾谊、贾山，以至司马迁俱对秦亡有所论述。陆贾，楚人也。从高祖定天下，有口辩，居左右。尝奉命出使南越，说服南越王尉佗归汉称臣，拜为太中大夫。陆贾《新语·辅政》云：

> 秦以刑罚为巢，故有覆巢破卵之患；以李斯、赵高为杖，故有顿仆跌伤之祸，何者？所任者非也。故杖圣者帝，杖贤者王，杖仁者霸，杖义者强，杖谗者灭，杖贼者亡。①

又《新语·无为》云：

> 秦始皇设刑罚，为车裂之诛，以敛奸邪，筑长城于戎境，以备胡、越，征大吞小，威震天下，将帅横行，以服外国，蒙恬讨乱于外，李斯治法于内，事逾烦天下逾乱，法逾滋而天下逾炽，兵马益设而敌人逾多。秦非不欲治也，然失之者，乃举措太众、刑罚太极故也。②

两文悉言秦之刑罚过当，致使“事逾烦天下逾乱，法逾滋而天下逾炽”，又任用李斯、赵高等人，以法为尚，不能体恤民苦。故秦之速亡，主因乃是不懂攻守之异。汉初奉行黄老思想，与民休息，正是针对秦亡之速而立之国策。汉初学者鉴于秦之速亡，故皆欲以秦为鉴，不愿重蹈覆辙，故有陆贾之言。贾谊稍后于陆贾，其名篇《过秦论》可视为汉初学者反思秦亡因由之总结。篇中首言秦统一天下之功，然而始皇殁后，陈涉首事，六国继起，九国之师共攻一国，秦之亡也速矣。故贾生曰：

---

① 见王利器撰《新语中译编者注》，北京：中华书局，1986 年，页 51。

② 见《新语中译编者注》，页 62。

> 然秦以区区之地，致万乘之势，序八州而朝同列，百有余年矣。然后以六合为家，殽函为宫。一夫作难而七庙堕，身死人手，为天下笑者，何也？仁义不施，〔而〕攻守之势异也。

贾谊深明秦之速亡，在于仁义不施，是以苛法只可治剧，不可用以治国也。[①] 是以贾生倡礼乐，用儒家礼治思想以治饱经战火后逐渐康复之西汉社会。贾谊《新书》屡言汉帝当以秦为鉴，不当重蹈覆辙，以免速亡之祸。汉初社会面对种种问题，而贾生之礼治思想，乃为针对当时情况而倡议者。礼治思想可视为对韩非、李斯等所倡法家思想之反动，贾谊所倡以治汉室者，却又近于荀卿。陈澧《东塾读书记》云："贾谊之学，盖长于礼。"[②]汪中《贾谊新书序》又云："生固荀氏再传弟子也。故其学长于礼。"[③]参诸汪中、陈澧两家论断，可见荀、贾相通之处，在于皆长于礼也。[④]

由是观之，由荀子以至李斯、韩非，至西汉吴公，再至贾谊之学术渊源，可视为由儒至法，再由法返儒之治国方针。然而此处所谓之儒，固非孔孟所倡，而是以礼为本之礼治思想。

四、贾谊之礼治思想

贾谊之礼治思想，学者多有论及，然而少有与荀卿作通盘比较。本文旨在以礼治思想为主，以见贾谊与荀卿之学术渊源。

---

① 司马谈《论六家要旨》云："法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣。可以行一时之计，而不可长用也，故曰'严而少恩'。"（见《史记》，页3291。）司马谈谓法家只可用于一时，即治剧之意，而不可以长用。司马谈所言，大抵亦承接贾生"攻守之势"相异之说。

② 见〔清〕陈澧撰《东塾读书记》，台北：世界书局，1964年，卷13，页3a。

③ 见《贾谊新书序》，载氏著《述学》，内篇，页18下。

④ 徐复观云："贾谊所突出的礼的思想，又是受荀子的礼的思想而继续向前发展的。"（见氏著《两汉思想史卷二》，页140。）徐氏谓贾谊之礼有受荀子影响，可见二人皆言，且有相通处，恰与汪中、陈澧所言相合。

4.1 教育思想

贾谊之教育思想，主要以太子之教育为主。汉初，高祖以为秦之失国在于缺乏诸侯作为屏障，藉以勤王，是以广封异姓诸侯王，[①]及后诸侯王叛，刘邦又逐一歼灭，而异姓诸侯中只剩下国少力弱，无力反抗之长沙王幸存矣。刘邦为巩固刘姓天下，于是又大封同姓诸侯王，[②]欲以此捍卫汉室。及至文帝，同姓诸侯王大多骄奢，贾生谓"诸侯王虽名为人臣，实皆有布衣昆弟之心，虑无不帝制而天子自为者"。[③] 而且，诸侯王自成一国，于封国内有极大之自主权，是以位虽人臣，却能富甲一方。如《史记·吴王濞列传》云："吴有豫章郡铜山，濞则招致天下亡命者盗铸钱，煮海水为盐，以故无赋，国用富饶。"[④]刘濞之富于此见矣。钱穆《国史大纲》曰："当时诸王、列侯家庭俱已有腐败堕落的景象，农民纯朴之本色已失，贵族生活之熏染日深，非有教育，不足维持长久。"[⑤]诸侯王之无道，至文帝时极矣。贾生两为诸侯王太傅，[⑥]故其论及教育之时，每以太子作为对象，大抵太子将来可能成为天子之故也。此外，文帝太子击杀吴王子之事，或亦贾生提倡此论之诱因。《史记·吴王濞列传》云："孝文时，吴太子入见，得侍皇太子饮博。吴太子师傅皆楚人，轻悍，又素骄，博，争道，不恭，皇太子引博局提吴太子，杀

---

① 汉高祖刘邦所立之异姓诸侯王，主要包括下列各人：韩王信王韩，张耳王赵，臧荼、卢绾先后王燕，韩信先后王齐、楚及淮南，彭越王梁，英布王淮南，吴芮王长沙。说参李开元著《汉帝国的建立与刘邦集团》，北京：三联书店，2000 年，页 88。

② 汉高祖刘邦所封之同姓诸侯王，主要包括下列各人：刘贾王荆，刘交王楚，刘濞王吴，刘长王淮南，刘肥王齐，刘如意初王代，后徙赵，刘喜、刘恒亦先后王代，刘建王燕，刘友王淮阳，刘恢王梁。说参《汉帝国的建立与刘邦集团》，页 89。

③ 见《贾谊新书逐字索引》，页 24。

④ 见《史记》，页 2822。

⑤ 见《国史大纲》，页 143。

⑥ 贾生于文帝三年(公元前 177 年)被贬为长沙王太傅，长沙乃当时仅存之异姓诸侯王，国少力弱，只有二万五千户而已。及至文帝七年(公元前 173 年)，贾谊迁为梁怀王太傅，怀王为文帝少子，有爱多宠。

之。”[①]皇太子刘启,即后来之汉景帝,用棋盘砸死吴王刘濞世子之事,可见教育太子之迫切。教育太子,可视为贾生教育思想重要之一环。

汉初学者大多以秦亡为鉴,倡言治国之道,贾谊亦不例外。秦之速亡,除始皇之暴虐外,二世之昏庸亦是主因。贾谊《新书·保傅》云:

> 殷为天子,三十余世而周受之;周为天子,三十余世而秦受之;秦为天子,二世而亡。人性非甚相远也,何殷周之君有道而长也,而秦无道之暴也,其故可知也。[②]

秦之无道,始皇之暴行在在可见,及后始皇崩,李斯、赵高等拥立胡亥为帝,是为秦二世。二世信任赵高,亲小远贤,致使秦亡而不可挽救。贾生以为二世若有庸主之才,适足以安天下,惟二世不施仁义,一仍始皇之旧,是以贾生《过秦论》云:

> 二世不行此术,而重之以无道,坏宗庙,与民更始,作阿房之宫,繁刑严诛,吏治刻深,赏罚不当,赋敛无度,天下多

① 见《史记》,页2823。

② 见《贾谊新书逐字索引》,页35。《汉书·昭帝纪》:“诏曰:‘朕以眇身获保宗庙,战战栗栗,夙兴夜寐,修古帝王之事,通《保傅传》、《孝经》、《论语》、《尚书》,未云有明。其令三辅、太常举贤良各二人,郡国文学高第各一人。赐中二千石以下至吏民爵各有差。’”文颖曰:“贾谊作《保傅传》,在《礼·大戴记》。言能通读之也。”(见《汉书》,页223。)“文颖字叔良,南阳人,后汉末荆州从事,魏建安中为甘陵府丞。”(见《汉书》,汉书叙例,页4。)可见文颖为东汉末年人,其说近古,《保傅》当为贾谊所作,而非《大戴礼记》混入贾谊书中。孔广森《大戴礼记补注·序录》亦谓《大戴礼记·保傅》乃“取《贾子书·保傅》、《傅职》、《容经》、《胎教》四篇。”(见〔北周〕卢辩注、〔清〕孔广森补注《大戴礼记补注》,上海:商务印书馆,1939年,页3。)当然亦有学者持相反意见,以为贾谊《新书》因袭《大戴礼记》,以成《保傅》一篇。如王聘珍《大戴礼记解诂·目录》谓《保傅》“本《古文礼记》,盖楚汉间人所为,其人亦七十子后学之流。汉初并在古文二百四篇之中,出自孔壁,故当时即以列于《孝经》、《论语》、《尚书》之类,而进之于君。而贾谊所从而采摭润色以成一家之言者,则在外流传之本,亦如《古文尚书》出自孔壁,而先有今文行于世,特其篇数多寡不同耳。”(见〔清〕王聘珍撰《大戴礼记解诂》,北京:中华书局,1983年,目录,页3。)关于《新书》与《大戴礼记》之问题,自当另文讨论。

事,吏不能纪,百姓困穷而主不收。

二世不顾百姓之苦,续行苛政,贾生以为胡亥所以不施仁义,徒因秦代未能教育太子之故。贾谊《新书·保傅》云:

其俗固非贵辞让也,所上者告讦也;固非贵礼义也,所上者刑罚也,使赵高傅胡亥而教之狱,所习者非斩劓人,则夷人之三族也。故今日即位而明日射人,忠谏者谓之诽谤,深为之计者谓之妖言,其视杀人若艾草菅然。岂胡亥之性恶哉?其所以习道之者,非其治故也。

贾谊以为秦始皇使赵高傅胡亥,赵高并不倡言礼治,胡亥遂不识辞让之道,专任刑罚,所习若非"斩劓人",则是"夷人之三族"矣。贾生谓胡亥所以如此,并非其个性所致,"岂胡亥之性恶哉?彼其所以习道之者,非其治故也。"可见贾生以为胡亥之情性乃由后天习染所致。贾生所谓性由习染之论,其实源于荀子。《荀子·性恶》云:

人之性恶,其善者伪也。今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯文乱理而归于暴。故必将有师法之化、礼义之道,然后出于辞让、合于文理而归于治。用此观之,然则人之性恶明矣,其善者伪也。

荀卿《性恶》反驳孟子性善说,其实孟子之性善论与荀子之性恶论,其立足点实有不同。孟子以为人性本善,《孟子·公孙丑上》云:

人皆有不忍人之心。[……]所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心。非所以内

交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。[①]

孟子肯定"人皆有不忍人之心"，即人人皆有为善之先在条件，人又皆有仁、义、礼、智四端，若能扩而充之者则为圣人，不能者则谓之不善，而非其性本与善人殊也。至若荀子，其所谓性恶之说，其实并非就人之本性而言，乃是就人之所习染论之。且将上引《荀子·性恶》作一表解如下：

<table>
<tr><td rowspan="3">今人之性</td><td>生而有好利焉</td><td rowspan="3">顺是</td><td>故争夺生而辞让亡焉</td></tr>
<tr><td>生而有疾恶焉</td><td>故残贼生而忠信亡焉</td></tr>
<tr><td>生而有耳目之欲，有好声色焉</td><td>故淫乱生而礼义文理亡焉</td></tr>
</table>

从上表可见，"顺是"可谓一个发展之过程，荀卿之意大抵是指人若朝着此等方向发展下去，恶行必会出现。由是观之，荀卿所言之人性本质未有所谓善恶之别，一切皆由后来习染。

贾生言胡亥本性非恶，乃因后世习染，其说当据荀子。《新书·保傅》云："天下之命，县于太子；太子之善，在于蚤谕教与选左右。"[②]贾生以为要及早教育太子，以及慎选太子左右辅佐之人。贾生谓"周成王幼在襁褓之中，召公为太保，周公为太傅，太公为太师"，[③]周成王有召公奭、周公旦、姜太公等三人为傅，三人皆贤德之人，使成王及后终成贤主，更使周之天下长有道也。是以选择左右辅佐之人，实是教育太子之先导。贾生又云：

夫习与正人居之，不能毋正也，犹生长于齐，不能不齐言也；习与不正人居之，不能毋不正也，犹生长于楚，不能不楚

① 见《孟子注疏》，收于《十三经注疏》，卷3下，页26，总页2690下。

② 见《贾谊新书逐字索引》，页37。

③ 见《贾谊新书逐字索引》，页35。

言也，故择其所嗜，必先受业，乃得尝之；择其所乐，必先有习，乃得为之。

贾生运用比喻，说明生活习性之重要。太子若终日与正人相处，自当为善，是以选用贤人辅佐太子，是太子教育之成功。荀卿亦屡言“习与正人居”之理，《荀子·劝学》谓“学莫便乎近其人”，[①]杨倞注：“谓贤师也。”[②]可见贤师身教，亦能熏陶太子，故为君者必以贤师教导太子，天下适足长久且安也。此外，又以陶工为喻，以见后天染习之重要性。《荀子·性恶》：

问者曰：“人之性恶，则礼义恶生？”应之曰：“凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。故陶人埏埴而为器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也。故工人斲木而成器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也。”

荀卿以为礼义乃后天所生，并非出自先天，如陶工之本性并非制陶，木工之本性亦非制作木器，一切皆是后天环境之影响。荀卿这个比喻，与贾生谓齐人习齐言、楚人习楚言并无二致，可见贾生所言亦与荀卿相合。荀卿虽未有标明教育太子之义，然而贾生所言之基本教育思想显然亦受其影响。

后天习染乃是人性善恶相异之原因，贾生论及后天环境于人性之影响时，其说亦承自荀卿。贾谊《新书·保傅》云：

夫胡、越之人，生而同声，嗜欲不异，及其长而成俗也，累数译而不能相通，行有虽死而不相为者，则教习然也。

贾谊以为胡、越之人，生时哭声无异，嗜好欲望亦无异，然而及长

---

① 见《荀子逐字索引》，页3。

② 见《荀子逐字索引》，页114。

并养成习惯后,虽经过数重翻译还不能沟通,所做之事情即使到死亦不与对方互换,此实乃后天教育造成之结果。细考贾生此论,实本诸《荀子·劝学》:

> 干、越、夷、貉之子,生而同声,长而异俗,教使之然也。

干、越,杨倞谓"干、越,犹言吴、越"。[①] 干、越、夷、貉皆蛮族国名,其中"生而同声,长而异俗"之意,当为贾生《保傅》所本。同样,荀卿强调后天教育之重要性,所谓"教使之然也",贾生亦然。由是观之,贾生以为后天环境影响人性之说,大抵本诸荀卿。

荀子以为只有良师之熏陶,学生才会有优良之道德表现。此论正与上文所言后天环境影响人性论一致。《荀子·性恶》云:

> 夫人虽有性质美而心辩知,必将求贤师而事之,择贤友

---

① 见《荀子集解》,页 2。又王念孙《读书杂志·读荀子杂志》云:"'干、越、夷、貉之子。'杨注曰:'干、越犹言吴、越。《吕氏春秋》"荆有次非得宝剑于干、越"',高诱曰:'吴邑也。'卢改'干、越'为'于越',又中译编者注文之'吴越'为'于越'云。宋本作'干越',今从元刻与《大戴礼》同。注'于越'旧作'吴越'讹。宝应刘氏端临《荀子补注》曰:'案《淮南·原道训》"干越生葛絺",高注"干、吴也。"杨氏此注以"干越"为"吴越",盖用高义,观下文引《吕氏春秋》注可见。卢改非也。今《原道训》作"于越",亦妄庸人所改。'念孙案:刘说是也。干、越、夷、貉四者皆国名,不得改'干、越'为'于越',古书言'干、越'者多矣,凡改'干、越'为'于越'者,皆所谓知其一说不知又有一说者也。《大戴记》之'于越',亦后人所改,辩见《汉书·货殖传》。"(见《读书杂志》,志八之一,页 1b,总页 630。)王念孙以为作"干越"即吴越,不可改为"于越",其说是也。

又王念孙《读书杂志·淮南内篇》"天越"条下云:"'匈奴出秽裘,干越生葛絺。'高注曰:'干,吴也。'刘本改干为于,云:'干越一作于越,夷言发声也。'茅本又改于为干。念孙案作干者是也。《春秋》言于越者,即是越,而以于为发声。此言干越者,谓吴越也。若是于字,则高注不当训为吴矣。《庄子·刻意篇》:'夫有干越之剑者。'《释文》司马云:'干,吴也,吴越出善剑也。'《荀子·劝学篇》:'干越夷貉之子。'杨倞曰:'干越,犹言吴越。'《汉书·货殖传》:'辟犹戎翟之与于越,不相入矣。'于亦干之误。干越皆国名,故言戎翟之与干越,犹《荀子》之言干越夷貉也。颜师古以为春秋之于越,失之。司马彪训干为吴,正与高注同。庄从刘本于,则与高注相背矣。"(见《读书杂志》,志九之一,页 14a,总页 767 上。)王念孙所言至为详尽,又尝引用《荀子》以证《淮南子》之误,堪称卓识。

而友之。得贤师而事之,则所闻者尧、舜、禹、汤之道也;得良友而友之,则所见者忠信敬让之行也。身日进于仁义而不自知也者,靡使然也。今与不善人处,则所闻者欺诬诈伪也,所见者污漫淫邪贪利之行也,身且加于刑戮而不自知者,靡使然也。

荀卿此谓师事贤人,则能身进仁义之境;若与不善人处,则身必至刑罚而犹不自知。上引贾生谓"习与正人居,不能毋正也",意亦本诸《荀子》。此外,"习与正人居"亦有择良师之意。贾生谓成王幼而周公旦、召公奭、姜太公辅之,三人皆贤德之人,是以西周大治;而秦则不然,秦始皇使赵高傅胡亥,赵高本是刻深之人,遂使二世"今日即位而明日射人,忠谏者谓之诽谤,深为之计者谓之妖言,其视杀人若艾草菅然"。贾生深以此为戒,以为汉室当以秦亡为鉴,早日为太子选择良师,避免重蹈覆辙。

由是观之,贾谊教育太子之论,可谓承自荀卿之教学思想。贾谊先为长沙王太傅,后为梁怀王太傅,怀王乃文帝幼子,爱之。文帝令贾生傅之,或有意以梁王为嗣,继承帝业,故贾生力倡及早教育太子,以及选择左右。后梁王堕马死,"贾生自伤为傅无状,哭泣岁余,亦死。"[①]可见贾生深感为傅不称职,以致梁王早夭,恰见其重视教育太子之职矣。

4.2 礼遇大臣

国家依赖群臣戮力齐心,方始称治。大臣可说是社稷之栋梁。贾生以为大臣若有过错,可以斥退,可以罢免,可以赐死,却不可随意侮辱,又或用刑。其礼遇大臣之论,缘起于绛侯周勃之事。周勃为汉初大臣,曾随高祖征天下;汉兴,又随高祖歼灭异姓诸侯王;吕后崩后,又参与诛吕氏、迎立代王刘恒为帝之事,位至丞相,于文帝朝可谓身分显

① 见《史记》,页2503。

赫。惟免相就国后,"每河东守尉行县至绛,绛侯勃自畏恐诛,常被甲,令家人持兵以见之",[1]时人以此控告周勃谋反,周勃因而下廷尉。《史记·绛侯周勃世家》云:

> 廷尉下其事长安,逮捕勃治之。勃恐,不知置辞。吏稍侵辱之。勃以千金与狱吏,狱吏乃书牍背示之,曰"以公主为证"。公主者,孝文帝女也,勃太子胜之尚之,故狱吏教引为证。勃之益封受赐,尽以予薄昭。及系急,薄昭为言薄太后,太后亦以为无反事。文帝朝,太后以冒絮提文帝,曰:"绛侯绾皇帝玺,将兵于北军,不以此时反,今居一小县,顾欲反邪!"文帝既见绛侯狱辞,乃谢曰:"吏方验而出之。"于是使使持节赦绛侯,复爵邑。绛侯既出,曰:"吾尝将百万军,然安知狱吏之贵乎!"[2]

太史公细录此事,固有深意,[3]而周勃无辜受狱,更为狱吏所辱,最后弄得以千金贿赂狱吏,并借以外戚势力,方得脱事。贾谊生于文帝一朝,又曾与周勃共事,[4]是以周勃无辜下狱一事,贾谊定必有所反省,因而提出礼遇大臣之意见。

其实,早在贾谊之前,荀卿已提出礼遇大臣之意见。荀子生于战国乱世,各国皆欲延揽人才,是以礼遇臣下之论亦为荀卿所倡。《荀子·富国》云:

---

① 见《史记》,页2072。

② 见《史记》,页2072。

③ 太史公因李陵之祸,被判死罪。据汉法,犯死罪者可以五十万钱赎罪,又或以腐刑免死。惟太史令仅秩六百石,故"家贫,财赂不足以自赎,交游莫救,左右亲近不为壹言"。(见《汉书》,页2730。)太史公亦因而惨遭宫刑之痛。可知史迁因无法自赎而深感慨叹。绛侯周勃"以千金与狱吏",后乃得脱狱,实令太史公感慨万分。

④ 据《史记》、《汉书》记载,贾谊年二十余即为博士,在当时朝廷上最为年轻。"每诏令议下,诸老先生不能言,贾生尽为之对,人人各如其意所欲出。"(见《史记》,页2492。)而此处所谓"诸老先生"者,盖指绛侯周勃、灌侯灌婴、东阳侯张相如、御史大夫冯敬之属。是以贾生尝与周勃共事一朝也。

礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。故天子袾裷衣冕，诸侯玄裷衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必称位，位必称禄，禄必称用。**由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。**

其中"由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之"二句更可谓乃贾生"礼不及庶人，刑不至大夫"[1]之注脚。在上者以礼乐节之，在下者则以法数制之，实亦荀卿维护君威之意。何以大臣需要礼遇而不能用刑呢？此或"投鼠忌器"而已，贾谊《新书·阶级》详言之曰：

古者圣王制为列等，内有公卿大夫士，外有公侯伯子男，然后有官师小吏，施及庶人，等级分明，而天子加焉，故其尊不可及也。鄙谚曰："欲投鼠而忌器。"此善喻也。鼠近于器，尚惮而弗投，恐伤其器也，况乎贵大臣之近于主帝乎！**廉耻礼节以治君子，故有赐死而无僇辱。**是以系缚榜笞髡刖黥劓

① 见《贾谊新书逐字索引》，页17。"礼不及庶人，刑不至君子"，《汉书·贾谊传》"君子"作"大夫"，其意相近。《礼记·曲礼》作"礼不下庶人，刑不上大夫"（见《礼记正义》，卷3，页21中，总页1249。），正是因袭贾生而来。关于《礼记》与《新书》之关系，当另文讨论，此处先引徐复观之意见。《新书·礼》"仁义道德，非礼不成"至"是以君子恭敬撙节退让以明礼"，今见于《礼记·曲礼上》，徐复观以为"由两方此段上下相关的文字看，是《曲礼》取之于贾生的"。（见《两汉思想史》卷二，页142。）由是观之，若《新书》其它篇章有与《礼记·曲礼》相同者，盖《礼记》因袭《新书》也。孙希旦《礼记集解·曲礼》云："盖此篇所言，多杂见于他书，如'坐如尸，立如齐'，见于《大戴礼·曾子事父母篇》；'不登高，不苟呰，不苟笑'，见于《大戴礼·曾子本孝篇》；'天子曰崩'至'庶人曰死'，见《大戴礼·四代篇》；'道德仁义，非礼不成'，至'撙节退让以明礼'，见贾谊《新书·礼篇》；'将上堂，声必扬，将入户，视必下'，见《列女传》及《韩诗外传》虽其与诸书所出未知孰为先后，然其言'君子抱孙不抱子'，别引'《礼》曰'，而'前有车骑'又为战国时语，事君三谏不从则去，'天子未除丧称名'，'诸侯失地名'之类，又皆《春秋公羊》之说，知此非《曲礼》之完篇明矣。"（见〔清〕孙希旦撰，《礼记集解》，北京：中华书局，1989年，页3。）可见《曲礼》多与先秦两汉典籍所言相同。至若《礼记·曲礼》与贾谊《新书》之关系，自当另文讨论。

之罪不及士大夫,以其离主上不远也。

此明大臣不可随意凌辱,因为大臣常居于皇帝身旁,即使犯罪,亦只能赐死而不能侮辱,旨在维护大臣尊严,亦即等于维护皇帝之尊贵。所谓"投鼠忌器",是指不能对皇帝身边之大臣用刑,正如投鼠亦惧砸坏旁边之器皿。是以捆绑、鞭打、剃发、砍脚、刺面、割鼻之刑,皆不得行于大臣身上,因其"离主上不远也"。细考贾生所以宣扬投鼠忌器,目的旨在维护人主之君威,使"其尊不可及也"。贾谊引"夫望夷之事,二世见当以重法者,投鼠而不忌器之习也",[①]亦是以亡秦为例,说明礼遇大臣之重要。"望夷之事"今载《史记·秦始皇本纪》。秦二世胡亥与李斯、赵高等合谋赐死太子扶苏,然后继承皇位,专用赵高,诛杀宗室,更下右丞相冯去疾、左丞相李斯、将军冯劫,最后,去疾、劫相继自杀,李斯则被五刑于咸阳。及后刘邦将数万人至武关,赵高恐二世得悉其虚报军情之事,乃于望夷宫迫害二世,令其自杀。[②] 贾谊以为秦二世之有"望夷之事",乃其严刑峻法,任意杀害大臣之结果。此举既令君主自身孤立无援,失去威势,又助长权臣恣意妄为,指鹿为马,最后弑害君主。

贾生提倡礼遇大臣,欲以此培养大臣为君主效忠之自觉。贾谊《新书》中三次提及豫让事中行氏之事,分别见于《阶级》、《淮难》、《谕诚》,重在点出君主若善待臣下,臣下定必以死报之。《新书·谕诚》云:

豫让事中行之君,智伯灭中行氏,豫让徙事智伯,及赵襄子破智伯,豫让剂面而变容,吞炭而为哑,乞其妻所而妻弗识,乃伏刺襄子,五起而弗中,襄子患之,食不甘味,一夕而三易卧,见不全身,人谓豫让曰:"子不死中行而反事其雠,何无耻之甚也!今必碎身糜躯以为智伯,何其与前异也?"豫让

---

① 见《贾谊新书逐字索引》,页16。

② 说参《史记·秦始皇本纪》。

曰:"我事中行之君,与帷而衣之,与关而枕之,夫众人畜我,我故众人事之,及智伯,分吾以衣服,馅吾以鼎实,举被而为礼,是以国士遇我,我故国士报之。故曰:'士为知己者死,女为悦己者容。'非宂言也,故在主而已。"[1]

智伯以国士之礼待豫让,豫让因以国士之礼报之,此即说明倘若善待臣下,便能得其死力。

贾生谓"投鼠而不忌器之习",旨在说出二世之为赵高所害,乃系平素擅意杀戮大臣之结果。贾生盖逢周勃之事,因而上疏文帝,倡言君主当礼遇大臣,以免重蹈亡秦旧辙。《汉书·贾谊传》云:"是时丞相绛侯周勃免就国,人有告勃谋反,逮系长安狱治,卒亡事,复爵邑,故贾谊以此讥上。上深纳其言,养臣下有节。是后大臣有罪,皆自杀,不受刑。"[2]文帝深以贾生之言为善,及后大臣有罪,则皆自杀而不用刑。总而言之,贾生"礼不及庶人,刑不至大夫"之论,当亦承自荀卿"由士以上则必以礼乐节之,众庶百姓则必以法数制之"二句。贾生礼遇大臣之论,及后发展成有关礼治之阶级论。

4.3 阶级观念

战国末年,礼崩乐坏,诸侯放恣,秦自穆公变革以后,日趋强盛,统一诸侯亦指日可待。六国仍旧争斗不息,旧有之礼制已变得荡然无存,太史公《史记·六国年表·序》云:

是后陪臣执政,大夫世禄,六卿擅晋权,征伐会盟,威重

① 见《贾谊新书逐字索引》,页52。《史记·刺客列传》及《战国策·赵策·晋毕阳之孙豫襄》亦有载豫让之事。

② 见《汉书》,页2260。《前汉纪·孝文皇帝纪上》云:"上善其言,自是大臣有罪不及刑狱。"(见〔汉〕荀悦撰《前汉纪》,上海:商务印书馆据无锡孙氏小沸天藏明嘉靖刊本景印四部丛刊本,1919年,卷7,页15b。)荀悦所言与班固意同,亦谓贾谊上疏后,天子不予大臣刑狱。

于诸侯。及田常杀简公而相齐国,诸侯晏然弗讨,海内争于战功矣。三国终之卒分晋,田和亦灭齐而有之,六国之盛自此始。务在强兵并敌,谋诈用而从衡短长之说起。矫称蜂出,誓盟不信,虽置质剖符犹不能约束也。秦始小国僻远,诸夏宾之,比于戎翟,至献公之后常雄诸侯。论秦之德义不如鲁卫之暴戾者,量秦之兵不如三晋之强也,然卒并天下,非必险固便形埶利也,盖若天所助焉。[①]

荀卿生时,天下适遭乱世,陪臣执国命,各国均欲追寻内部之平衡,而荀子所倡之礼治思想应运而生。所谓礼治者,要在建立君主之威势,并且维护社会秩序之稳定。荀卿强调以礼治国,谓"人之命在天,国之命在礼。人君者隆礼尊贤而王,重法爱民而霸,好利多诈而危,权谋、倾覆、幽险而亡",[②]人君隆礼尊贤则可以王天下,国家之命亦系于礼治。故"国家无礼则不宁",[③]可见一切皆当以礼为绳。至于礼之阶级论,《荀子·富国》云:"礼者,贵贱有等,长幼有差,贫富轻重,皆有称者也。"又《仲尼》云:"少事长,贱事贵,不肖事贤,是天下之通义也。"可见荀卿以为礼是有所差等,长幼有序,彼此不得相逾越。荀卿所言各有差等,其实与儒家所谓"君君、臣臣、父父、子子"[④]之礼并无分别,及至贾生,更强调阶级之重要性。

贾谊生于西汉文帝之时,天下大势又有所不同。经过楚汉相争以后,汉统一天下,高祖本布衣之身,不知为君者之显贵。及至叔孙通出,为高祖制礼,方使高祖得悉人主之贵。《史记·刘敬叔孙通列传》云:

---

① 见《史记》,页685。

② 见《荀子逐字索引》,页75。

③ 见《荀子逐字索引》,页5。

④ 见《论语·颜渊》云:"齐景公问政于孔子。孔子对曰:'君君,臣臣,父父,子子。'公曰:'善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,虽有粟,吾得而食诸?'"(见《论语注疏》,收于《十三经注疏》,卷12,页47下,总页2503。)此种强调各守本分之礼仪,乃儒家之所重,及后孟子、荀子,以至贾生,一切有关礼之阶级,其说当由此起。

汉七年,长乐宫成,诸侯群臣皆朝十月。仪:先平明,谒者治礼,引以次入殿门,廷中陈车骑步卒卫官,设兵张旗志。传言"趋"。殿下郎中侠陛,陛数百人。功臣列侯诸将军军吏以次陈西方,东乡;文官丞相以下陈东方,西乡。大行设九宾,胪传。于是皇帝辇出房,百官执职传警,引诸侯王以下至吏六百石以次奉贺。自诸侯王以下莫不振恐肃敬。至礼毕,复置法酒。诸侍坐殿上皆伏抑首,以尊卑次起上寿。觞九行,谒者言"罢酒"。御史执法举不如仪者辄引去。竟朝置酒,无敢讙哗失礼者。于是高帝曰:"吾乃今日知为皇帝之实也。"乃拜叔孙通为太常,赐金五百斤。①

依礼以别君臣,甚或不同阶层之人,乃儒家一贯思想。然而承秦亡战乱之势,汉初并不适合施行儒术。取而代之者,乃清静无为之黄老思想,辅以刻深峻削之法家统治。② 及至文帝时,天下和洽,贾谊以为理当更改礼制,以见人主之威。承前礼遇大臣之论,贾谊以为只有严格区分等级,使不同等级之人遵守不同之礼仪,方可维护皇帝之权威。《新书·阶级》云:

人主之尊辟无异堂阶,陛九级者,堂高大几六尺矣,若堂无陛级者,堂高殆不过尺矣。天子如堂,群臣如陛,众庶如

---

① 见《史记》,页2723。

② 汉初,天下方定,承秦之弊,汉室令天下万民休养生息,行黄老之治。如《史记·曹相国世家》谓曹参"闻胶西有盖公,善治黄老言,使人厚币请之。既见盖公,盖公为言治道贵清静而民自定,推此类具言之。参于是避正堂,舍盖公焉。其治要用黄老术,故相齐九年,齐国安集,大称贤相"。(见《史记》,页2029。)此外,文帝皇后窦氏亦好黄老之言,故终其一生,汉室亦未能溢出黄老范畴。《史记·太史公自序》云:"曹参荐盖公言黄老,而贾生、晁错明申、商。"(见《史记》,页3319。)又《史记·儒林列传》云:"孝惠、吕后时,公卿皆武力有功之臣。孝文时颇微用,然孝文帝本好刑名之言。及至孝景,不任儒者,而窦太后又好黄老之术,故诸博士具官待问,未有进者。"(见《史记》,页3117。)在黄老思想外,汉文帝本好刑名之术,可见其时多以黄老、法家思想并行。胡咏超《"屈贾谊于长沙"与"不问苍生问鬼神"》一文详言之。此文收于胡咏超著《文史论学集》,台北:文史哲出版社,1997年,页173-190。

地,此其辟也。故陛九级上,廉远地,则堂高;陛亡级,廉近地,则堂卑。高者难攀,卑者易陵,理势然也。故古者圣王制为列等,内有公卿大夫士,外有公侯伯子男,然后有官师小吏,施及庶人,等级分明,而天子加焉,故其尊不可及也。

贾生以"堂"、"陛"、"地"分别比喻天子、群臣、众庶,旨在阐明下不逾上之礼,以示天子尊贵无人可及。细读贾生此文,可见其欲将官员及贵族划成不同等级,如此,则公、卿、大夫、士,以及公、侯、伯、子、男,形成从上到下之阶级,而天子居中统摄一切事情。百姓则处阶级之下,而不在阶级中。这正呼应"礼不及庶人"之论,因百姓早已不在阶级之中,是礼并不施及百姓身上。

西汉初年,礼制尚未完备,势力强大之诸侯王每僭用天子之名号衣饰,致使"君臣同伦,异等同服",[①]是以诸侯王、天子无别。《新书·瑰玮》云:"今唯刑余鬻妾下贱,衣服得过诸侯,拟天子,是使天下公得冒主,而夫人务侈也。"就是刑余之人、鬻妾、下贱,其衣服亦能超越诸侯王而比拟天子,当时僭越之事,可以想见。《新书·孽产子》所言之服饰僭越,已非拟天子,而是超过天子。《孽产子》云:"且主帝之身自衣皁绨,而靡贾侈贵,墙屋得被文绣;帝以衣其贱后,以缘其领,庶人孽妾以缘其履。"此处之帝固指汉文帝,贾谊谓文帝只穿皂绨,而商贾之墙上则挂着绣衣;皇后,即窦皇后,衣领边缘之装饰,仆妾已经用来装饰鞋子。面对社会上之种种僭越,为确保天子之尊,贾生以为天子于礼仪制度上亦应与百官庶民有别。贾生于《等齐》即提出当时诸侯王于礼仪制度上僭拟天子之事,以为当时之礼仪制度有"沐渎无界"之现象。倘若天子与诸侯王之礼仪相同,则君臣无别,尊卑不分,更大大削减天子之威势。《新书·等齐》云:

天子之相,号为丞相,黄金之印;诸侯之相,号为丞相,黄金之印而尊无异等,秩加二千石之上,天子列卿秩二千石,诸

① 见《贾谊新书逐字索引》,页10。

侯列卿秩二千石，则臣已同矣。人主登臣而尊，今臣既同，则法恶得不齐。天子卫御，号为大仆，银印、秩二千石；诸侯之御，号曰大仆，银印、秩二千石；则御已齐矣，御既已齐，则车饰具恶得不齐。天子亲，号云大后；诸侯亲，号云大后；天子妃，号曰后；诸侯妃，号曰后。然则诸侯何损而天子何加焉，妻既已同，则夫何以异？天子宫门曰司马，阑入者为城旦；诸侯宫门曰司马，阑入者为城旦；殿门俱为殿门，阑入之罪亦俱弃市。宫墙门卫同名，其严一等，罪已钧矣。天子之言曰令，令甲令乙是也；诸侯之言曰令，令仪令言是也。天子卑号皆称陛下，诸侯卑号皆称陛下，天子车曰乘舆，诸侯车曰乘舆，乘舆等也。

贾生细意比较诸侯王各种僭越之事，如丞相、列卿、大仆、大后、后、司马、城旦、殿门、弃市、宫墙、门卫、令、陛下、乘舆等，意在强调天子与诸侯王之别不在天生之形貌，而在"等级、势力、衣服、号令"。是以在贵贱有别、尊卑分明之下，天子与诸侯王便能望而知也。贾生最后引孔子曰："为上可望而知也，为下可类而志也，则君不疑于其臣，而臣不惑于其君。"[①]礼仪相异，上下方可望而知之，而君臣之间亦不必相互猜疑。《新书·服疑》所论之事亦与《等齐》相类，《服疑》紧承上篇定尊卑、别贵贱之意，专在服饰方面论述，令所有人从衣着就可以别其贵贱，见其衣饰即可知其阶级，使礼制若此，则臣下自不会僭越犯上矣。《新书·服疑》云：

是以高下异，则名号异，则权力异，则事势异，则旗章异，

① 见《贾谊新书逐字索引》，页11。《新书·等齐》云："孔子曰：'长民者衣服不二，从容有常，以齐其民，〔则民〕德一。'《诗》云：'彼都人士，狐裘黄裳，行归于周，万民之望。'孔子曰：'为上可望而知也，为下可类而志也，则君不疑于其臣，而臣不惑于其君。'"（见《贾谊新书逐字索引》，页11。）按：此段文字今亦见于《礼记·缁衣》中，又郭店楚墓竹简亦有《缁衣》。有关《新书》此段与《礼记》以及出土竹简之考证，详参拙作《贾谊用〈诗〉考》，载香港浸会大学，《人文中国学报》，第九期，页253－280。

则符瑞异,则礼宠异,则秩禄异,则冠履异,则衣带异,则环佩异,则车马异,则妻妾异,则泽厚异,则宫室异,则床席异,则器皿异,则饮食异,则祭祀异,则死丧异。

贾谊于此处极言等级身分之具体礼制,其中以名号、权力、事势为先,大抵贾生以为此乃其大较者也。后此三者,亦不可以等闲放过,故贾生续申言之。可见贾生极重礼仪制度,盖"人之情不异面目,状貌同类,贵贱之别,非天根着于形容也",若能善用礼仪制度,方可使尊卑有等,更显天子之尊。

总而言之,从荀卿"隆君师"发展至贾生阶级论,贾谊之尊君思想实受荀卿启蒙。至于汉初诸侯王僭越之行,更使贾生倡言上下有别之礼仪制度。如此,则君主、诸侯王、百姓各有所别,天下亦不生疑惑。

4.4 民本思想①

民本思想乃儒家仁政之基本内容,《孟子·尽心下》云:"民为贵,社稷次之,君为轻。"②孟子重民,以为国固不可一日无君,亦不可一日无民,是以治国者当以民心依归为施政方针,遂成先秦儒学其中一个重要之课题。主张"隆君权"之荀子亦不例外,因而亦肯定孟子所倡之民本思想。③《荀子·大略》云:

---

① 王兴国《贾谊评传》第四章"以民为本的仁政思想"基本上已论及贾生之民本思想,所言亦大致有理,本文旨在突出荀子与贾生之关系,故只录其相关之事,其它则阙而不录。

② 见《孟子注疏》,收于《十三经注疏》,卷14上,页110中,总页2774。

③ 荀子与孟子于思想上之分歧,主要见于《荀子·非十二子》中荀卿对孟子之批评。荀子云:"略法先王而不知其统,然而犹材剧志大,闻见杂博。案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解。案饰其辞而祗敬之曰:此真先君子之言也。子思唱之,孟轲和之,世俗之沟犹瞀儒,嚾嚾然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世,是则子思、孟轲之罪也。"(见《荀子逐字索引》,页22。)大抵孟荀两家思想其中两大分别在于孟子之法先王,而荀子则法后王,以及孟子、子思之思孟五行说。关于孟、荀之别,学者多有论之,不在此处复述。

天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。故古者列地建国，非以贵诸侯而已；列官职，差爵禄，非以尊大夫而已。

荀子此处以为君主乃上天为人民而设，从君主之产生论证民比君重。《荀子·臣道》引传曰“从道不从君”，说明荀子虽然主张“隆君权”，然亦并不绝对尊奉君权。荀子亦尝论及君主之产生过程，《荀子·富国》云：

人之生，不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之枢要也。

荀子谓君主乃人民推举产生，故君主必须重民。《王霸》又云：

用国者，得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。三得者具而天下归之，三德者亡而天下去之；天下归之之谓王，天下去之之谓亡。

荀子此处言“得百姓之力者富”，意谓天下所归取决于百姓；“得百姓之死者强”，意谓战争时百姓拼死作战；“得百姓之誉者荣”，意谓于政治上得到百姓支持。得此三者，则能王天下；三者无一遂，则亡天下。可见荀卿亦深明人民对国家之重要性。《荀子·王制》云：“《传》曰：‘君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。’”荀卿将君民关系比喻为舟与水之关系，水能载舟，亦能覆舟，说明民心背向于君主地位安危之重要性。其实，《荀子·哀公》记载孔子回答鲁哀公发问时亦曾引用“水能载舟，亦能覆舟”这个比喻，荀子所言，亦本于此。《荀子·哀公》引孔子曰：“君出鲁之四门以望鲁四郊，亡国之虚则必有数盖焉，君以此思惧，则惧将焉不至矣！且丘闻之：君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟；君以此思危，则危将焉而不至矣！”孔子以亡国之墟为鉴，警告鲁哀公。由是观之，君民关系一如舟、水，水载之

亦能覆之,乃儒家民本思想之重要内容。

贾谊之于儒家民本思想,既有所继承又有所开拓,而“民本”具体概念之提出,可谓始自贾生。《新书》中“民本”之概念经常运用,其意思亦十分明显。上文提及贾生强调礼之阶级论,此处又言贾生倡导民本思想,似乎自相矛盾。于传波《试论贾谊的思想体系》云:

> 贾谊这套等级制显然是和他的爱民思想相矛盾的。因为等级越往下越鄙贱,庶民以下的人,不仅是刑罚所加的对象,而且允许用破体残肢的肉刑,在经济上连乘好车、穿件好衣服的权利都没有,他的爱民思想被窒息了。安邦必须亲民乐民,而礼治又要森然等级。等级制绝不允许提高下层人民的地位,而是强调阶级差别。这是贾谊思想体系自身中的矛盾。①

然而细考儒家之民本思想,实情莫不如是。儒家思想一方面强调礼治,君主居于最高位,有绝对权威。另一方面,民本思想不过是借助人民之力量去建立社稷、保持社稷稳定。民本思想异于民主思想,王兴国《贾谊评传》云:“正因为民本思想是为等级制服务的,因此它不可能以平等的态度待民,更不可能实行任何近代和现代意义的民主。”②因此于传波所谓“矛盾”,实际上并不限于贾生,而是整个儒家思想之内在矛盾。

贾谊之民本思想较诸荀卿又有所发挥,贾生深知民之重要性。秦之兴起虽速,然仅十五年即覆亡,贾生以为秦朝所以速亡,盖因秦王每与百姓为敌。如始皇“焚文书而酷刑法”、“以暴虐为天下始”,二世则“繁刑严诛,吏治刻深,赏罚不当,赋敛无度,天下多事,吏不能纪,百姓困穷而主不收恤。然后奸伪并起,而上下相遁,蒙罪者众,刑僇相望于道,而天下苦之”。是以贾谊总结秦朝与历代王朝之覆亡原因,并云:

---

① 见于传波著:《试论贾谊的思想体系》,载《中国哲学史研究》1987.3,页43。

② 见《贾谊评传》,页139。

“故自古至于今，与民为仇者，有迟有速，而民必胜之。”贾生此文所论，其实亦正与前引荀子所谓“水则载舟，水则覆舟”相合。与百姓为敌，其亡必也。故云：“夫民者大族也，民不可不畏也，故夫民者多力而不可适也，呜呼！戒之哉！戒之哉！与民为敌者，民必胜之。”至于贾谊之民本思想，多见于《新书·大政上》。《新书·大政上》云：

闻之于政也，民无不为本也；国以为本，君以为本，吏以为本，故国以民为安危，君以民为威侮，吏以民为贵贱，此之谓民无不为本也。

贾谊极言民之重要性，是为国家之本、君之本、吏之本。贾谊更以为“民者万世之本”，在决定命运之好坏、政事之得失、战争之胜负诸方面皆有举足轻重之作用。《新书·大政上》原文如下：

闻之于政也，**民无不为命也**；国以为命，君以为命，吏以为命，故国以民为存亡，君以民为盲明，吏以民为贤不肖，此之谓民无不为命也。闻之于政也，**民无不为功也**，故国以为功，君以为功，吏以为功，国以民为兴坏，君以民为强弱，吏以民为能不能，此之谓民无不为功也。闻之于政也，**民无不为力也**，故国以为力，君以为力，吏以为力。故夫战之胜也，民欲胜也，攻之得也，民欲得也，守之存也，民欲存也，故率民而守，而民不欲存，则莫能以存矣。故率民而攻，民不欲得，则莫能以得矣。故率民而战，民不欲胜，则莫能以胜矣。故其民之为其上也，接敌而喜，进而不可止，敌人必骇，战由此胜也。夫民之于其上也，接而惧，必走去，战由此败也。故夫菑与福也，非粹在天也，又在士民也。

贾生此论，恰可呼应荀卿《王霸》所云：“用国者，得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。三得者具而天下归之，三德者亡而天下去之；天下归之之谓王，天下去之

之谓亡。”贾生言“民无不为命也”,以为并非由天决定国家之兴亡,惟有人民方能决定国家命运。故及后云“故夫菑与福也,非粹在天也,又在士民也”。贾生言“民无不为功也”,意谓于政治当中,没有不依靠人民而能取得功绩;此正与荀卿“得百姓之誉者荣”相合。贾生言“民无不为力也”,意谓于战争当中,国家不能不依靠人民而能取得胜利;此正与荀卿“得百姓之死者强”相合。

若要以民为本,贾谊主张君主应当爱民、惠民,以及慎刑。荀子亦有裕民富民之策,大抵亦为贾谊论说所本。《荀子·王制》云:

马骇舆,则君子不安舆;庶人骇政,则君子不安位。马骇舆,则莫若静之;庶人骇政,则莫若惠之。选贤良,举笃敬,兴孝弟,收孤寡,补贫穷;如是,则庶人安政矣。庶人安政,然后君子安位矣。传曰:“君者,舟也;庶人者,水也;水则载舟,水则覆舟。”此之谓也。①

荀子以选贤良、举笃敬、兴孝悌、收孤寡、补贫穷作为惠民之主要内容,以为当政者为政若此,则社会安宁,庶人安政,君子安位。此外,发展生产使民富裕亦为惠民之策。《荀子·富国》云:

足国之道,节用裕民,而善臧其余也。节用以礼,裕民以政。彼裕民,故多余。裕民则民富,民富则田肥以易,田肥以易则出实百倍。上以法取焉,而下以礼节用之。余若丘山,不时焚烧,无所臧之;夫君子奚患乎无余也?故知节用裕民,则必有仁圣贤良之名,而且有富厚丘山之积矣。此无佗故焉,生于节用裕民也。

---

① 见《荀子逐字索引》,页36。

荀卿所谓“节用裕民”，实有两重意思。节用是指国家节俭用度，不使赋敛过重，使人民家有储粮。在上者以礼节制，不使奢侈无度，以免增加人民负担。至于裕民以政，是指平素爱民，轻徭薄敛，使人民得以温饱，从而提高其生产力。荀子谓“民富则田肥以易，田肥以易则出实百倍”。百姓富裕，耕作用心，农产自当百倍于前。荀子主张富民，然后才能取民之利。故后文又云：“不利而利之，不如利而后利之之利也。”不利民而取民之利，不如利民而后利，此即荀卿由节用裕民，所欲达致之富国之道。

由秦亡以至汉初，天下纷乱，战事频繁。文帝时，与民休息，农业生产因而得以恢复，惟人民背本趋末，弃农从商，因而危害国家之蓄积。贾谊《新书·无蓄》即叙及此事，此文亦收入《汉书·食货志》。《新书·无蓄》云：“夫积蓄者，天下之大命也。”[①]倘有蓄积，则可“以攻则取，以守则固，以战则胜，怀柔附远，何招而不至？”[②]可见增加粮食之积贮，最终可使远近亲附。贾生亦一如荀卿，反对淫侈，力倡节俭。贾生引用春秋事例，提醒人君节俭之重要性，《新书·春秋》云：

> 楚王欲淫邹君，乃遗之技乐美女四人，穆公朝观而夕毕，以妻死事之孤，故妇人年弗称者弗蓄，节于身而弗众也。王舆不衣皮帛，御马不食禾菽，无淫僻之事，无骄燕之行，食不众味，衣不杂采，自刻以广民，亲贤以定国，亲民如子，邹国之治，路不拾遗，臣下顺从，若手之投心也，是故以邹子之细，鲁、卫不敢轻，齐、楚不能胁。

贾生以邹穆公之事劝谏人君，意在说明节俭可从多方面出发，如衣、食、住、行皆然。接着，贾生又引用另一故事，以见积贮之重要性，并由此推及其还富于民之思想，《新书·春秋》云：

---

① 见《贾谊新书逐字索引》，页31。

② 见《贾谊新书逐字索引》，页31。

邹穆公有令,食凫雁者必以秕,毋敢以粟。于是仓毋秕而求易于民,二石粟而得一石秕,吏以请曰:“以秕食雁,为无费也,今求秕于民,二石粟而易一石秕,以秕食雁,则费甚矣,请以粟食之。”公曰:“去。非而所知也!夫百姓饷牛而耕,曝背而耘,苦勤而不敢堕者,岂为鸟兽也哉?粟米、人之上食也,奈何其以养鸟也?且汝知小计而不知大会。周谚曰:‘囊漏贮中。’而独弗闻与?夫君者,民之父母也,取仓之粟,移之于民,此非吾之粟乎?鸟苟食邹之秕,不害邹之粟而已。粟之在仓,与其在民,于吾何择?”邹民闻之,皆知其私积之与公家为一体也。

贾生借用邹穆公取仓粟移之民为喻,以见其倡议藏富于民之思想,亦与荀子所谓富民裕民之意合。苟欲富民,必须发展农业生产。此亦与荀子所云相合,只有发展农业方可富民。《新书·先醒》云:“昔楚庄王即位,自静三年,以讲得失,乃退辟邪而进忠正,能者任事而后在高位,内领国政,辟草而施教,百(教)〔姓〕富,民恒一,路不拾遗,国无狱讼。”其中所谓“辟草而施教”,就是开垦荒地,教民耕种。由是观之,贾生与荀卿同以发展生产作为惠民、富民之基本方法。

慎刑乃民本思想之另一重点。荀卿虽亦用法,然而并不主张繁刑严诛。荀卿之礼刑并主,旨在礼以赏善,刑以罚恶,务求做到赏罚分明而已。《荀子·王制》云:

听政之大分:以善至者,待之以礼,以不善至者,待之以刑。两者分别,则贤不肖不杂,是非不乱。贤不肖不杂,则英杰至;是非不乱,则国家治。若是,名声日闻,天下愿,令行禁止,则王者之事毕矣。

荀子以为善者待之以礼,不善者则待之以刑,如此则贤不肖自分,贤者来而不贤者去,是非不乱而国家得以大治。持之以久,而使天下人知有令必行、有禁必止,则可以王天下矣。贾生强调以礼治国,然亦

非反对一切刑罚，惟当谨慎用之而已。《新书·耳痹》云：

> 天之诛伐不可为，广虚幽间，攸远无人，虽重袭石中而居，其必知之乎。若顺诛伐顺理而当辜，杀三军而无咎，诛杀不当辜，杀一匹夫，其罪闻皇天，故曰：天之处高，其听卑，其牧芒，其视察，故凡自行不可不谨慎也。

贾生警告人主当慎用刑罚，谓其所作所为，上天必知之；其诛杀是否合理，上天亦一目了然。可见贾生于此虽然诉诸天威，实亦出自爱民之心，不欲人主妄用严刑。慎刑其实亦是秦代速亡所予之教训。是以贾生提倡约法省禁，毋令民众生活于惶恐之中。慎刑可使百姓少陷法网，以民为本之思想因而得以巩固。凡此种种，皆可谓继承荀卿礼、刑并主之治国方针。王兴国《贾谊评传》之论，可视为荀、贾两家思想契合总结之词：

> 荀子的学生李斯和韩非继承了荀子的重法思想，否定了他的礼治思想，但由于一味强调严刑峻法，从而导致了秦王朝的失败。贾谊总结了这个教训，所以又重新回到了荀子礼法结合论之上。但这种回归并不是简单的重复，而是有所发展。

五、结　语

历来学者论及贾谊与荀卿之学术渊源关系，辄据《史记》贾生本传明之，以为贾谊既为吴廷尉所荐，廷尉尝与李斯同邑，李斯又为荀卿学生，如此，则贾生与荀卿学术渊源之关系可以考见。今考《荀子》、《新书》两书文本，贾生所用词汇、文句确有与荀卿相合之例，谓贾生行文有取诸《荀子》者，亦信而有征矣。详见“附录六：贾谊《新书》与《荀子》所用词藻相合举隅”。贾生之教育思想、礼遇大臣、阶级观念、民本思想等，皆于荀卿之基础上有所承传及发挥。王兴国谓贾谊乃荀卿之

再传弟子,其说当是。贾生有否亲受于荀卿门人,固不可得知;然而有感秦汉之间时代变革,自秦之速亡,汉初儒生自亦摒弃李斯、韩非之法家思想,返回儒家之礼学思想。荀卿作为战国末年大儒,所倡之礼论思想于汉初儒生影响极大。马积高云:"贾谊不仅是汉初比较接近于荀子的思想家,也是整个西汉继承荀学较多的思想家"。[1] 丁毅华云:"在中国古代写下有影响的政论宏文的著名思想家中,和荀子最为接近的是贾谊。"[2]其言皆是。

---

① 见《荀学源流》,前揭,页207。

② 见《荀子、贾谊礼治思想的传承》,前揭,页39。

评　论

评巴特莱特《启蒙的观念》

施道费尔(Devin Stauffer) 著
娄 林 译

巴特莱特(Robert C. Bartlett)有近作《启蒙的观念:一项验尸研究》,书中力图探究理性之死的因由,甚至力图挑战理性业已真正枯死的信念。这样,他的目的就远非为理性做一次"尸身查验"(ix),因为他需要的是复苏理性。正如巴特莱特强调,在他写作的这个时代里,大多数人未经省察就已接受了理性的死亡(ix,页3-11)。但是,巴特莱特不愿如此匆促地对理性绝望,而是要为其寻求一种稳妥的辩护,或者寻求一种关乎"启蒙"的阐说,在这样的寻求所及之处,奉献其诚才属明智。他强烈希望,他的寻找能够由古典理性主义——"古代启蒙"——提供。因此,巴特莱特的书论证有力、文辞精美,并最终返归古典思想:第二章——全书两个主要章节中较长者——介绍了有关修昔底德、柏拉图和亚里士多德的研究。这些研究之所以显著夺目,不仅因其论证的广度与其对文本细节的关注相结合,更因其严肃地依循这种可能性,即最伟大的古典思想家领会了关于人类生活与世界的最紧要真理。

巴特莱特从现代理性主义处着手,就是说,从"被称为启蒙的重大政治哲学进程"处着手,而启蒙的坍塌则引致一项罪业——理性死亡。给启蒙作出全盘概观是一项不可能的任务,巴特莱特不愿如此,他更

愿意关注这个运动中被遗忘的伟人培尔(Pierre Bayle),以及仍被铭记的巨擘孟德斯鸠。巴特莱特并未声称自己要彻底勘察培尔的《彗星杂思》[①]或孟德斯鸠的《论法的精神》中的任一篇章。相反,他致力探讨争论的焦点在于,直面任何意欲启蒙政治生活的企图,也就是说,就提供人所需要的引导而言,与哲学和神圣启示相反的主张(页11,13－14)。这样,对于培尔和孟德斯鸠关于宗教的讨论,巴特莱特的分析目的就不如貌似的那样,仅仅是为了澄清现代观点下宗教与政治之间的正确关系,而且也是揭示出面对宗教规范致使的最重要要求之际,他们采取的现代路数。然而,这两种论争最终证明均与巴特莱特的分析息息相关,因为他建议,借培尔和孟德斯鸠之力而开始的重大政治计划有一个超政治(transpolitical)的目标,或换言之,上述的现代进路可能拥有政治生活转变的最重要特征。巴特莱特解释道:

> 我们确信将有一个新的、更好的耶路撒冷,确信它可以由人类之手建成,并且也符合当前的人类习性;人们可以这样说,现代哲学对虔敬的最深层响应在于,告诫我们要审视这样的确信(页42)。

忽略培尔和孟德斯鸠表面上的差别,在他们诱惑人们建立如此新城这一点上,巴特莱特将他们联结在一起;尤其重要的是,他们都希冀一种政治转变,这种转变将促使诸如安慰、保障之类的严肃宗教信仰渐趋衰亡,商业的传播将使人类在世界之中安居乐业,并且“从宗教中挣脱灵魂”(页29－32,37－43)。即使他们在反驳规范的要求时,更直接、更“理论的”论证遭到了失败,这样的希望依然有助于提升他们对理性的信心(页15－17,21－23,32－42)。如此,巴特莱特能够更进一步论说孟德斯鸠:“显现为孟德斯鸠政治处方的理论基石者,实际

① 【译按】《彗星杂思》,法文为 *Pensées diverses sur la comète*,此处英译为 *Some Thoughts on the Occasion of a Comet*,另 Routledge Encyclopedia of Philosophy(Edward Craig,London and New York:Routledge,1998,p.673)中英译名为 *Miscellaneous Reflections on the Comet*,前者名称似显冗长,后者更合法文,此处译名从法文原文。

上是从那些处方中推演而来:理论由政治证明有效,而非由其他任意相关途径”(页42)。可是,准确地说,现代政治和现代理性自信之间的这种关联必然产生“一场赌博”——置理性于坠落之中。因为,如果理性自信依赖于政治希望,我们就能够理解为什么现代政治计划的批评——对“新的、更好的耶路撒冷”的批评——将会导致(如果它真的可以的话)理性信心的丧失或现代理性主义的危机。上述批评始于卢梭,并由尼采推进深入。这样,在现代哲学的这个决定性的转折点上,巴特莱特对现代理性主义的描述就给出一个概括性的阐述,这个阐述甚至概括到与其主题的重要性不相衬的地步。

如果早期现代是一个充满伟大希望的时代,那么,我们如今就生活在这些伟大希望的残骸之中。可是,我们的处境却远非如此:我们还与现代计划的其他影响共同生活,这个计划虽在某些尊敬之处败溃,却当然也在世界上、在我们的灵魂之中产生剧烈的碰撞。这样的处境实难逃离,因为逃离需要我们从自身的关切之中再次觉醒,因为如斯关切与培尔和孟德斯鸠雷同,助人昏沉入睡(特别是考虑到,巴特莱特在第二章起始处所引亚当斯[Henry Adams]之言[页13])。然而,正是我们对自己处境的不满本身,标记着上述关切并未彻底消失,而且可以恢复(页187-193)。某种程度上,它帮助我们达到这种恢复,即巴特莱特鼓励我们朝向古典理性主义的回归。他提出,古典理性主义能够把我们的注意力,重新置于我们最深层的关切中,置于人类生活至关紧要的问题上,它也可能提供理性之因的更妥切辩护。最后一点尤为关键,因为就理性或哲学而言,只有妥切的辩护才可以允许得出如下结论:现代计划虽然最终导致理性的坍塌,却并不是哲学导致的必然风险,若果如此,理性的坍塌则可以避免。在现代人失败之处,巴特莱特提升了古人应能成功的可能,这是紧随施特劳斯开启的道路。因此之故,巴特莱特在担当己任之前,探讨了施特劳斯朝向古典的回归。巴特莱特对施特劳斯著作的感激是适当的,因为在最近一个世纪里,在所有人之中,施特劳斯承担了对古典之思最严格、最绝对的回归(其他人还包括麦金太尔[Alasdair MacIntyre][页45-54]),除此而外,在巴特莱特看来,

对哲学辩护的所有努力的核心论题之处，施特劳斯运筹了比所有近世思想家更伟大的心思。再者，古典哲人倾注巨大心力于“道德”问题，或因循术语表达为正义、高贵和善，施特劳斯第一个提出此议，认为核心论题的古典进路能够在这些巨大心力之处寻觅，这也正是巴特莱特极其有兴趣研究之处（页 62 - 63；57 - 61）。

那么，这些论题的古典处理方法究竟是什么？这些处理方法又如何影响了巴特莱特的核心问题？我只能给出巴特莱特对这些问题回答最粗朗的轮廓，这些回答值得以缜密之思精研细读，如同巴特莱特对他论及的经典文本的倾心。首先，巴特莱特很有说服力地论证，经典文本的核心关系是理性主义的辩护与其最伟大敌人之间的对抗，不仅对于柏拉图和亚里士多德如此，修昔底德亦然。修昔底德的《战争志》开幕一章包含了对荷马的挑战，对世界之“诗意”描述的挑战，巴特莱特对这个开幕的处理是想为读者做好准备，以便使他们对他讨论的修昔底德论题——尤其是关于正义和高贵方面——更加熟谙。因为巴特莱特欲使读者沉思修昔底德如何对待正义和高贵，以便体会对处理神圣问题的暗示（页 67 - 75，92 - 102）。这种关联的关键在于，修昔底德（以及巴特莱特）努力“理解世界中因高贵而来的需要”（页 101），因高贵而来的怀疑，怀疑修昔底德所唤起的对高贵——可理解为高贵如虔敬的雅典人尼基亚斯将军（general Nicias）——的坚守。巴特莱特对修昔底德作品的分析将帮助读者理解，修昔底德为什么要在作品里的其他德行之中，几乎倾投相当的注意力于——和在正义问题和战争的必要性上一样——宗教信仰问题（神谕、神祠、誓约等等），这是理解修昔底德作品的一个事实，它曾使学者迷惑，恐怕也会在一个更加复杂世故的年代里依然如故（页 67 - 68）。

紧接着对柏拉图《王制》的讨论，巴特莱特着手面对修昔底德。跟他对现代启蒙的讨论一样，巴特莱特被迫再次选择。巴特莱特只字不提柏拉图其他对话录，也未对整部《王制》做出评论，而仅仅聚焦于柏拉图的“洞穴”影像——“启蒙”诸影像中最闻名者，“启蒙的确切隐喻的源头”（页 107）。但是，巴特莱特对洞穴的处理要求他在《王制》一些更宽泛的论题里，考虑影像的来龙去脉。对巴特莱特而言，洞穴的

理解至关重要之处在于,哲学统治的论题——尤其哲人意欲统治的问题——和善的观念。这些论题的相互关联得到证实:哲人对善的观念的洞察是他们勉力统治的根源(页113,120-23)。这个看法有几许答案,也就带来如许疑问,表面看来,《王制》也有此见(517a8-519d7)。尤其是,哲人理解的善的观念影响了他们的统治欲望,可这善的观念究竟是什么?巴特莱特对此回答是,"是我们的首要的善"和这种首要之善的"结果"(页123)。这个答案本身需要更深入的阐释,它在巴特莱特对善的观念及其与人类灵魂关联的恣意描述中得到详细解释(页113-120)。然而,就巴特莱特的书作为一个整体来讨论而言,更加直接相关的是,"启蒙"的理解经由洞穴的影像而呈现。在柏拉图看来,启蒙只有作为私密事件才有可能,这就是说,因为个人作为个人,或以影像之语言之,有些人可以成功地离开洞穴,仰望烈日,"但日光耀及洞穴,却断无可能"(页122)。

说古典哲人认为政治社会不能启蒙,并不是说他们不在意政治的社会,也不是说,即便他们没有竭力将政治社会变为启蒙社会,也至少能使政治社会对理性更加开放、更少敌意。实际上,对巴特莱特而言,古典哲人不仅拿不稳公众启蒙是否不可能,甚至还确信其局限。巴特莱特处理亚里士多德的《政治学》的目的,就是更深入地理解那些局限。古典哲人视为真正理性或"科学"的世界观,需要深入的澄清;他们如何面对这种观点的最基本挑战,也需要深入的讨论,这些都是巴特莱特的读者所需澄清和讨论的地方,也是巴特莱特的任务带来的幸运结果。亚里士多德尤其回应了神圣律法的拥护者,修昔底德则回应了那些接受关于世界的"诗意"描述的人,回应了那些貌似支持此类描述并叙述其经验的人,巴特莱特将其对亚氏的处理作为修昔底德的补充(页139-163)。但是,重复一遍,巴特莱特置身其中的主要任务在于反思:亚里士多德关于启蒙之可能性及其局限的观点;根据亚里士多德的判断,是否任何政治秩序——即便是亚里士多德的"最好的政体"——曾能完全命之为"启蒙"而无愧。最后一个问题的回答,证实了它"在某种程度上"是合格的答案:亚里士多德并不试图暗中破坏——如同培尔和孟德斯鸠所为——对神圣之物的信仰而仅仅"调

节"伴随这些信仰而生的激情(页 126 - 27,163 - 85)。在本书中,巴特莱特以己之名行亚里士多德诸多目的中更伟大的中庸之道及其中更睿智的思想,并以这种论证方式总结全书。最重要的是,政治生活使公民的注意集中于什么才是最重要的,通过对这种政治生活形式的保护,亚里士多德并没有培育出那种对自然与神圣的基本问题的冷漠,而在现代启蒙的盛大计划里,这已被证明是该计划不幸的产物。

图书在版编目(CIP)数据

修昔底德的春秋笔法/刘小枫主编．－北京：华夏出版社，2007.1

(经典与解释)

ISBN 978－7－5080－4126－1

Ⅰ．修…　Ⅱ．刘…　Ⅲ．修昔的底斯，C．－史学－著作－研究
Ⅳ．K0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 162814 号

出版发行：华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号　邮编：100028)

经　　销：新华书店

印　　刷：北京人民文学印刷厂

版　　次：2007 年 1 月北京第 1 版
2007 年 1 月北京第 1 次印刷

开　　本：880×1230　1/32 开

印　　张：11.5

字　　数：331 千字

定　　价：29.00 元